تفاوت میان امارات و اصول عملیه

به عنوان مدخلی برای ورود به بحث اصول عملیه، نخست تفاوت میان امارات و اصول عملیه را بررسی می‌کنیم.

در این خصوص، دو دیدگاه کلی مطرح است:

۱. دیدگاه مشهور اصولیون

دیدگاه مشهور، تفاوت اصلی میان اماره و اصل عملی را در نقش عنصر کاشفیت می‌داند. از نظر ایشان:

در اماره، عنصر کاشفیت در جعل حجیت آن نقش دارد، خواه به عنوان علت تامه یا به عنوان علت ناقصه.

اما در اصول عملیه، کاشفیت هیچ‌گونه دخالتی در جعل حجیت آن‌ها ندارد.

اصول عملیه خود به دو دسته تقسیم می‌شوند:

اصل عملی مُحرز: در این نوع اصل، اگرچه کاشفیت ملاک جعل حجیت نبوده، اما دستور داده شده که آثار واقعیت بر آن مترتب شود و به نوعی بنا بر واقعیت گذاشته شود. به عنوان مثال، در استصحاب عدالت امام جماعت، با اینکه ممکن است واقعاً از عدالت او بی‌اطلاع باشیم، اما استصحاب حکم می‌کند که آثار همان حالت یقینی سابق را جاری بدانیم. از این جهت، این اصول "نظر به واقع" دارند.

اصل عملی غیرمُحرز: در این قسم، نه تنها کاشفیت ملاک جعل حجیت نیست، بلکه حتی دستوری مبنی بر ترتیب آثار واقع نیز در آن بیان نشده و اساساً هیچ‌گونه نسبتی با کشف واقعیت ندارد. مانند اصل برائت

۲. دیدگاه مرحوم شهید صدر

مرحوم شهید صدر دیدگاه متفاوتی ارائه می‌دهند:

ایشان کاشفیت را علت تامه ی جعل حجیت امارات می‌دانند و آنچه را که کاشفیت، علت ناقصه ی جعل حجیتش است، اصل مُحرز می‌نامند و آنچه را که کاشفیت به طور کلی در جعل حجیت آن لحاظ نشده است، اصل غیرمُحرز تلقی می‌کنند.

ثمره ی نزاع

این اختلاف نظر در تعریف، پیامدهای عملی مهمی در مباحث دیگر اصولی دارد، از جمله:

۱. حجیت لوازم عقلی امارات:

طبق مبنای مرحوم شهید صدر: از آنجا که کاشفیت، علت تامه ی حجیت امارات است، لوازم عقلی امارات نیز همواره حجت خواهند بود. زیرا منطقی نیست که شارع چیزی را به دلیل قدرت کشفش از واقع، حجت بداند، اما لازمه ی عقلی آن را که همراه با آن است، نادیده بگیرد.

طبق مبنای مشهور: لوازم عقلی امارات لزوماً حجت نیستند. زیرا در آن دسته از امارات که کاشفیت صرفاً علت ناقصه برای حجیت است، اماره تنها به پشتوانه ی کشف از واقع حجت نشده تا لازمه‌اش نیز به همان دلیل حجت باشد. ممکن است در حجیت یک اماره، عامل دیگری دخیل بوده باشد که مختص خودِ اماره است و به حجیت لازمه ی عقلی آن کمکی نمی‌کند.

۲. حجیت شهرت فتوایی در مقایسه با خبر واحد:

برخی برای اثبات حجیت شهرت فتوایی و حتی اولویت آن بر خبر واحد، به این نکته تمسک می‌کنند که شهرت، کاشفیت بیشتری نسبت به خبر واحد دارد.

طبق مبنای مرحوم شهید صدر: این استدلال می‌تواند صحیح و موجّه باشد.

طبق مبنای مشهور: از آنجایی که تمام ملاکِ حجیت امارات، کاشفیت نیست، صرفاً از طریق اولویت در میزان کشف، نمی‌توان حکم حجیت را از یک مورد به مورد دیگر تسری داد. زیرا ممکن است نکته ی دیگری در جعل حجیت خبر واحد دخیل بوده باشد که در شهرت فتوایی وجود ندارد.

عدم امکان اعتبار شک به عنوان اماره

در مباحث مربوط به قطع بیان شد که مکلف نسبت به حکم شرعی، یا قاطع است، یا ظان و یا شاک. مباحث مربوط به قطع، ظن، حجیت آن‌ها و چگونگی این حجیت، پیشتر بررسی شده و در این بخش به مبحث شک می‌پردازیم.

از آنجا که شک و وهم هیچ‌گونه کاشفیتی از واقع ندارند، نمی‌توانند به عنوان اماره حجت شوند. آن‌ها فقط ممکن است تحت عنوان اصل عملی مورد استناد قرار گیرند.

یک دیدگاه مطرح: برخی معتقدند برای اینکه چیزی به عنوان اماره حجت باشد، کاشفیت شخصی ملاک نیست. صرف اینکه شارع آن را نسبت به واقع، کاشف و نشانگر بداند، برای جعل حجیت آن به عنوان اماره کفایت می‌کند. به عنوان مثال، ممکن است شارع در علم خود، قُرعه را در اغلب موارد مطابق با واقع بداند، اما مکلف آن را هیچ‌گونه کاشف از واقع نداند. در این حالت، اگر شارع قرعه را به دلیل همین نکته ی کشف حجت قرار دهد، قرعه اماره محسوب می‌شود. پس از آنکه شارع آن را اماره قرار داد، ممکن است شک مکلف نیز به ظن تبدیل شود و او نیز قرعه را کاشف از واقع ببیند.

دیدگاه مقابل: در طرف مقابل، اگر مکلف چیزی را کاشف از واقع بداند، اما شارع آن را غالباً مطابق با واقع ندیده و آن را به عنوان یک اصل عملی جعل کند، دیگر آن چیز اماره نخواهد بود.

بنابراین، راه تشخیص اینکه آیا حجیت چیزی به عنوان اماریت جعل شده یا به عنوان اصل عملی، بررسی دقیق لسان ادله ی جعل حجیت است. در نتیجه، برای جعل حجیت چیزی به عنوان اماره، کاشفیت نزد مولا ملاک است، نه کاشفیت نزد مکلف.

حکم واقعی و حکم ظاهری: تفکیک و مراتب

اصولیون حکم ظاهری را به حکمی تعریف کرده‌اند که در موضوع آن، شک نسبت به حکم واقعی اخذ شده است. در موارد جریان احکام ظاهری، حکم واقعی در جایگاه خود محفوظ است و صرفاً برای حالت شک مکلف، حکم دیگری تشریع شده است. از این رو، ممکن است یک فعل، با تفکیک میان حکم واقعی و حکم ظاهری، دو حکم متفاوت داشته باشد.

به حکم ظاهری، حکم واقعی ثانوی نیز گفته می‌شود؛ زیرا حکم ظاهری نیز خود حکمی واقعی است که مانند سایر احکام واقعی در لوح محفوظ جعل و ثبت گردیده، با این تفاوت که موضوع آن، حالت شک مکلف نسبت به حکم واقعی اولی است.

حکم واقعی ثانوی از نظر رتبه، دو مرحله پس از حکم واقعی اولی قرار دارد:

رتبه اول: خودِ حکم واقعی اولی.

رتبه دوم: شک نسبت به حکم واقعی اولی. این شک، چون متعلق به حکم واقعی است، در رتبه‌ای پس از آن قرار می‌گیرد.

رتبه سوم: حکم ظاهری که محمول برای موضوعِ "شک در حکم واقعی" است. از آنجا که محمول همواره در رتبه‌ای پس از موضوع خود قرار دارد، حکم ظاهری نیز در رتبه‌ای پس از شک جای می‌گیرد.

بنابراین، می‌توان گفت که حکم ظاهری دو رتبه از حکم واقعی اولی متأخرتر است.

دو نکته تکمیلی در باب حکم واقعی و ظاهری:

۱. اشتراک احکام در حکم ظاهری

: نظر مشهور اصولیون این است که قاعده "اشتراک احکام میان عالم و جاهل" اختصاص به احکام واقعیه اولیه دارد و شامل احکام واقعی ثانویه نمی‌شود. لذا، اگر یک شخص اخباری‌مسلک مرتکب فعلی شود که در لوح محفوظ حرام بوده است، اصل برائت مانع عقاب آن شخص نمی‌شود؛ زیرا اصل برائت صرفاً برای کسانی جعل شده که به آن علم و اعتقاد دارند، نه برای تمامی مکلفین با هر مبنایی.

۲. اشتراک احکام در کبرا و تطبیق:

در حکم واقعی اولی، تمامی مکلفین هم در اصلِ کبرای حکم و هم در تطبیق آن بر مصادیق، مشترک هستند. اما در حکم ظاهری، صرفاً کبرای آن میان تمامی کسانی که آن را حجت می‌دانند، مشترک است؛ ولی در مرحله تطبیق و تشخیص مصداق، هیچ‌گونه اشتراکی لزوماً وجود ندارد. به عنوان مثال، ممکن است نسبت به یک لیوان آب، شخصی که از نجاست سابق آن اطلاع دارد، حکمش جریان استصحاب نجاست باشد، اما شخص دیگری که چنین سابقه ذهنی ندارد، حکمش اجرای اصل برائت از نجاست باشد.

وجه تقدیم امارات بر اصول عملیه

بحث از "وجه تقدیم امارات بر اصول" با بحث "چگونگی جمع بین حکم واقعی و ظاهری" متفاوت است و نباید این دو را با یکدیگر خلط کرد. بحث "جمع بین حکم واقعی و ظاهری" یک بحث عام‌تر و مربوط به امکان‌سنجی این است که چگونه ممکن است مولا در آن واحد، نسبت به یک شیء هم امر داشته باشد و هم نهی یا بالعکس. اما بحث "تقدیم امارات بر اصول" با این پیش‌فرض مطرح می‌شود که هم امارات و هم اصول عملیه، هر دو به

مرحله اثبات رسیده و حجت هستند؛ حال سؤال این است که در مقام تعارض ظاهری، کدام یک بر دیگری مقدم می‌شود.

لازم به ذکر است که به دلیلِ مستندِ اصول عملیه، دلیل فقاهی و به دلیلِ مستندِ حکم واقعی، دلیل اجتهادی نیز گفته می‌شود.

دو بیان اصلی برای توجیه تقدیم امارات بر اصول عملیه ارائه شده است:

بیان اول: عدم وجود تعارض و افتراق موضوعات

بر اساس این بیان، این دو دسته از ادله اساساً با یکدیگر تعارضی ندارند و امارات به طور طبیعی و بدون اشکال مقدم می‌شوند. زیرا برای تحقق تعارض، موضوع دو دلیل باید واحد باشد، در حالی که:

موضوع اصول عملیه، "شیء از آن جهت که حکمش مشکوک است" می‌باشد.

موضوع ادله ی اجتهادیه، "خودِ شیء بدون هیچ‌گونه قید یا لحاظ زائدی" است.

بنابراین، چون موضوع دو دلیل متفاوت است، تعارضی رخ نمی‌دهد و رتبه‌ی امارات مقدم بر اصول است.

اشکال بر این بیان

این بیان مورد نقد قرار گرفته است. زیرا حتی اگر موضوع اصل، "شیء مشکوک‌الحکم" و موضوع دلیل اجتهادی، "شیء به طور مطلق" باشد، باز هم این دو در مصداق "شیء مشکوک‌الحکم" با یکدیگر تلاقی پیدا می‌کنند و نمی‌توان گفت که هیچ ارتباطی میان دو موضوع وجود ندارد. افزون بر این، باید توجه داشت که آنچه در واقع باید ملاک بررسی قرار گیرد، مقایسه میان "دلیل حجیت اصل" و "دلیل حجیت اماره" است، نه صرفاً مقایسه میان مؤدای اماره و مؤدای اصل. رابطه میان این دو دلیل نیز غالباً از نوع عموم و خصوص مِن وَجه است.

نکته ی مهم

بحث "جمع بین حکم واقعی و ظاهری" از نظر منطقی، مقدم بر بحث "تقدم امارات بر اصول" است. زیرا اگر کسی در بحث اول، جمع بین این دو حکم را ممکن نداند، در این صورت اماره‌اش با حکم ظاهری معارض خواهد شد و در نتیجه قطعش از بین می‌رود. در چنین شرایطی، دیگر اماره ی قطعیه‌ای وجود نخواهد داشت که بتواند موضوع اصل عملی را از بین ببرد و در نتیجه، اماره مقدم نمی‌شود.

بیان دوم: وُرود یا حکومت

وجه دوم برای تقدیم اماره بر اصل، این است که اماره اگر قطعی باشد، به وضوح موضوع اصل عملی را از بین می‌برد. در این حالت، گفته می‌شود که اماره ی قطعیه بر اصول عملیه وُرود دارد.

اما در مورد امارات غیر علمی (ظنی)، با اینکه دلیل حجیت آن‌ها ممکن است علمی و قطعی باشد، نمی‌توان به سادگی گفت که موضوع اصول عملیه را از بین می‌برند. زیرا مثلاً موضوع دلیل برائت، صرفاً "عدم علم به حکم واقعی" است، نه "عدم علم به حکم واقعی و حکم ظاهری".

لذا، در جایی که اماره ظنی باشد:

اگر اصل عملی از اصول عقلیه باشد، اماره ی ظنی معتبر، حقیقتاً موضوع آن را از بین می‌برد و در اینجا وُرود رخ می‌دهد.

اما اگر اصل از اصول شرعیه باشد، دلیل حجیت اماره، حاکم بر دلیل استصحاب خواهد بود. زیرا اماره ظنی، حقیقتاً موضوع استصحاب را از بین نمی‌برد، بلکه به صورت ادعایی و حکم به عدم اعتنا به احتمال مخالفت اماره با واقع، شخص شاک را به منزله ی شخص قاطع قرار می‌دهد.

توضیح مفهوم حکومت در اصول فقه

حقیقت حکومت در اصطلاح اصولی، عبارت است از نظارت لسان و بیان یک دلیل بر دلیل دیگر، به گونه‌ای که دلیل حاکم، دایره شمول دلیل محکوم را از حیث موضوع یا محمول، گسترش داده یا محدود می‌کند، بدون آنکه با آن تعارض مستقر داشته باشد.

با تأمل در موارد و مصادیق حکومت، می‌توان اقسام زیر را برای آن برشمرد:

۱. حکومت تفسیریه (یا بیانیّه):

در این نوع، دلیل حاکم به نوعی دلیل محکوم را تفسیر و مراد جدی آن را بیان می‌کند. مثلاً زمانی که امام معصوم علیه‌السلام آیه‌ای از قرآن یا روایت دیگری را تفسیر نموده و معنای مورد نظر از آن را روشن می‌سازند. روایاتی که در آن‌ها حضرت خطاب به راوی می‌فرمایند: "لَیسَ حَیثُ تَذهَبُ إلَیه" غالباً از این قبیل حکومت هستند.

۲. حکومت تشبیهیّه:

در این قسم، دلیل حاکم، چیزی را به چیز دیگری تشبیه می‌کند تا احکام آن بر این نیز بار شود. مانند روایت "لَحمَةُ الرضاعِ كَلَحمَةِ النَسَبِ". این روایت ناظر بر ادله‌ای است که شرایط و آثار پیوند نسبی را بیان می‌کنند و مراد از آن، جاری شدن آثار پیوند نسبی در پیوند رضاعی است.

باید توجه داشت که این‌گونه تشبیهات معمولاً اطلاق ندارند و مُشبَّه تنها از برخی جهات به مُشبَّهٌبه مانند می‌شود. لذا، مثلاً از اینکه در روایت آمده "المؤمنُ مرآةُ المؤمنِ"، نمی‌توان نتیجه گرفت که هر ویژگی که آینه دارد به مؤمن نیز قابل تسری است.

حکومت تنزیلیّه:

در این نوع از حکومت، یک دلیل نظارت لفظی و بیانی نسبت به دلیل دیگر دارد و از طریق تصرف ادعایی در موضوع دلیل، حکم را از برخی افراد موضوع برمی‌دارد یا به افرادی که ظاهراً مشمول نیستند، تسری می‌دهد. مثال معروف آن، حدیث "الطوافُ بالبیتِ صلاةٌ" می‌باشد که ادعائاً طواف را از نظر برخی احکام به منزله نماز قرار داده است.

حکومت در ناحیه ی محمول (حکم):

گاهی حکومت در ناحیه ی حکم یا محمولِ دلیل محکوم رخ می‌دهد. نمونه بارز آن، ادله ی "لا ضَرَرَ و لا ضِرارَ فی الإسلام" و "لا حَرَجَ فی الدین" است که مشهور است این ادله بر تمامی احکام اولیه شریعت حکومت دارند و هر حکمی را که مستلزم ضرر یا حرج غیرقابل تحمل باشد، مرتفع می‌سازند.

البته برخی، حکومت بودنِ ادله ی لاضرر و لاحرج را به این معنا قبول ندارند و معتقدند این ادله صرفاً اِخبار از یک واقعیت خارجی در دین اسلام است و این مفاد را بیان می‌کنند که دین اسلام، ذاتاً دین مشقت‌باری نیست و احکام ضرری یا حرجی در آن جعل نشده است.

حکومت تکذیبیّه:

در برخی موارد، حکومت به این صورت است که دلیلی، دلیل دیگری را که ادعا شده از سوی ائمه (ع) صادر گردیده، تکذیب و از اعتبار ساقط می‌کند.

اقسام شک

شک، گاهی در اصل تکلیف است و گاهی در متعلق تکلیف.

الف) شک در اصل تکلیف

شک در اصل تکلیف خود به چند صورت متصور است:

۱- شبهه تحریمیه

۲- شبهه وجوبیه

۳- دوران بین محذورین

هر یک از این شکوک، گاهی در شبهه موضوعیه هستند و گاهی در شبهه حکمیه.

منشأ شک در فرضِ شک در شبهه حکمیه، معمولاً اشتباه در امور خارجیه است و رفع آن بر عهده ی شارع نیست. اما منشأ شک در فرضِ شبهه حکمیه، یا به دلیل عدم وجود نص در مسئله است، یا به دلیل اجمال نص و یا شبه اجمال آن. مراد از شبه اجمال این است که مراد استعمالی کلام روشن و واضح است، اما مصداق آن مشخص نیست؛ مانند خبری که مشخص نیست در مقام انشاء استعمال شده یا اخبار. با اینکه حتی اگر در مقام انشاء به کار برده شده باشد نیز مراد استعمالی آن – که اخبار است – روشن است و اجمالی ندارد و صرفاً داعی استعمال آن مشخص نیست. بالعکس این مورد نیز ممکن است که امر در مقام اخبار استعمال شود؛ مانند اوامر ارشادی که مراد استعمالی آن امر است و غرض آن اخبار می‌باشد

المسئلۀ الاولی: دوران حکم الفعل بین الحرمۀ و غیر الوجوب من جهۀ فقدان النص

در این مورد، معظم اخباریون قائل به عدم جواز رجوع به برائت و لزوم رجوع به احتیاط و ترک فعل شده‌اند. اما اصولیون در مقابل، قائل به جواز فعل و رجوع به برائت شده‌اند.

ادله ی قول به برائت

۱. آیات قرآن

آیه اول: «لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ مَا آتَاهَا»

تقریب استدلال: طبق این آیه ی شریفه، خداوند فقط به آنچه که به آن علم وجود دارد، تکلیف می‌کند؛ چون مراد از «ما» موصول، یا نفس حکم و تکلیف است، یا اعم از نفس حکم و تکلیف و نفس آن فعل.

پاسخ به استدلال: «ما» موصول چهار معنای محتمل دارد:

۱- به قرینه ی ماقبل آیه که راجع به انفاق است، از «ما» موصول خصوص مال اراده شده باشد. معنا: خداوند تکلیف نمی‌کند کسی را مگر به آن مالی که به او داده باشد.

۲- نفس فعل شیء یا ترک آن. اعطاء فعل یعنی قادر ساختن بر انجام فعل. معنا: خداوند تکلیف نمی‌کند کسی را مگر به آن فعلی که توانش را به او داده باشد.

۳- نفس حکم و تکلیف. معنا: خداوند تکلیف نمی‌کند کسی را مگر به آن حکم و تکلیفی که بر او بیان کرده باشد.

۴- اعم از مورد دوم و سوم. معنا: خداوند تکلیف نمی‌کند کسی را مگر به آنچه که به او اعطا کرده باشد (یا قدرتش را و یا حکمش را).

مورد اول و دوم اصولاً به کار استدلال برای برائت نمی‌آید، چون بحث عجز را مطرح می‌کند و برای اثبات برائت نیاز به بحث از جهل داریم.

مورد سوم لازمه‌اش عدم شمول آیه نسبت به مورد خودش می‌باشد؛ چون با توجه به ماقبل آیه که راجع به انفاق است، اینکه مال یکی از مصادیق موصول باید باشد، قدر متیقن است؛ زیرا آیه نباید به گونه‌ای تفسیر شود که شامل مورد خودش نباشد.

مورد چهارم نیز لازمه‌اش استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد می‌باشد که محال است. برخی گفته‌اند که مراد از استعمال لفظ در اکثر از معنا، هم استعمال "لایکلف" و هم "آتاها" و هم "ما" می‌باشد:

در "لایکلف" چون معنای آن عدم تکلیف منجّز و عدم تکلیف فعلی می‌باشد (زیرا جهل، منجّزیت تکلیف را از بین می‌برد و عجز، فعلیت آن را) و لازمه ی اینکه مراد از موصول اعم از این دو باشد این است که "لایکلف" هم در معنای عدم تنجیز و هم در معنای عدم فعلیت استعمال شده باشد.

همچنین در "آتاها" نیز چون در معنای اعطای قدرت و اعطای حکم و علم به آن به کار رفته شده است، استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد می‌باشد.

و هم در "ما" چون مراد از آن هم علم و هم قدرت می‌باشد.

اما هر سه ادعا باطل است و هیچ استعمال لفظ در اکثر از معنای واحدی از این جهات وجود ندارد؛ چون در هر سه مورد، جامع وجود دارد. جامع "لایکلف" عدم تنجیز است؛ جامع "آتاها" اصل اعطا؛ و جامع "ما" شیء می‌باشد. آن استعمال لفظ در اکثر از معنایی که رخ می‌دهد، اسناد "لایکلف" به "ما" می‌باشد؛ چون در فرض مراد بودن نفس فعل و قدرت بر آن، نقش ترکیبی "ما" مفعول دوم می‌باشد، اما اگر "ما" کنایه از حکم باشد، مفعول مطلق است. تقدیر اینگونه می‌شود: "لایکلف الله الا حکماً آتاها". بنابراین استعمال لفظ در اکثر از معنا از این جهت می‌باشد.

آیه دوم: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً»

تقریب استدلال: بعث رسول، تعبیر کنایی از بیان تکلیف است؛ معنای آیه اینگونه می‌شود که ما عذاب نمی‌کنیم تا زمانی که تکلیف بیان شود و این، دلالت بر نفی عقاب در هنگام شک دارد.

پاسخ به استدلال: از آنجایی که آیه ی شریفه با صیغه ی ماضی آمده، در مقام بیان عذاب‌های دنیوی اُمَم پیشین است که مسبوق به بعث رسول بوده و دلالتی بر نفی عقاب اخروی ندارد.

اشکال بر پاسخ به استدلال: ظاهر آیه این است که تعبیر "ماکنا" برای اعلام سنت الهی بوده و منسلخ از زمان گذشته شده است.

تقریب استدلال دوم: با توجه به این استظهار، می‌توان گفت وقتی خداوند متعال کسی را دچار عذاب دنیوی نکرد، پس به طریق اولی او را دچار عقاب اخروی که سنگین‌تر است، نمی‌کند.

پاسخ به تقریب استدلال دوم: می‌توان به این بیان پاسخ داد که در مقام، اولویت معکوس نیز وجود دارد. یعنی با اینکه شدیدتر بودن عذاب اخروی نسبت به عذاب دنیوی صحیح است، اما خداوند به حکمت‌های مختلف مانند استدراج و امتحان، در دنیا به صورت نادر عذاب نازل می‌کند؛ لذا اینکه در دنیا عذابی نازل نشود، لزوماً دلیل نیست بر اینکه در آخرت نیز عذابی نباشد.

آیه سوم: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»

تقریب استدلال: خداوند کسی را دچار خذلان نمی‌کند مگر پس از ایصال بیان به او. لذا می‌توان نتیجه گرفت تا بیانی ایصال نشده است، خذلانی نیز وجود ندارد.

پاسخ به استدلال: بحث در برائت راجع به نفی عقاب اخروی می‌باشد و خذلان نوعی عقاب دنیوی است.

پاسخ به اشکال: می‌توان به این اشکال پاسخ داد که وقتی با عدم بیان، خداوند کسی را دچار خذلان نمی‌کند، پس به طریق اولی او را دچار عقاب اخروی که سنگین‌تر است، نمی‌کند.

آیه چهارم: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ»

تقریب استدلال: در این آیه ی شریفه، بینه شرط برای هلاکت قرار داده شده است. لذا می‌توان کشف کرد تا زمانی که بینه نباشد، هلاکت و عذابی نیز در کار نیست.

اشکال: "یَهلِکَ" و "یَحیی" به معنای کافر شدن و اسلام آوردن می‌باشد نه عذاب و ثواب.

نکته: عدم امکان جعل عفو عمومی برای حرمت ثابت

به دو بیان می‌توان گفت ممکن نیست که خداوند حرمتی را جعل کند اما برای آن عفو عمومی نیز جعل نماید:

مرحوم نائینی: عفو عمومی در جایی که حرمت جعل شده است، سبب می‌شود که جعل حرمت لغو باشد؛ چون حرمت فعل باید باعثیت در پی داشته باشد و عفو عمومی، باعثیت آن را از بین می‌برد و جعل حرمت را به لغویت می‌کشاند.

آیت الله سیستانی: فعل حرام، مستبطنِ عقاب است و معقول نیست از آن جدا شود. مثلاً "لاتشرب الخمر" در واقع به این معناست که "لاتشرب الخمر و الا عاقبتک". لذا با توجه به این دو بیان، می‌توان نتیجه گرفت که اخبار به عدم فعلیت عقاب در یک مورد، ملازم با عدم استحقاق عقاب می‌باشد.

آیه پنجم: «قُلْ لاَ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْيَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا...»

تقریب استدلال: خداوند متعال در این آیه ی شریفه، کیفیت احتجاج با یهود در رابطه با مواردی که قائل به حرمتش می‌باشند و در واقع تشریع انجام می‌دهند را به حضرت رسول تلقین می‌کند و می‌فرماید: به یهود بگو در

مواردی که به من وحی شده است، هیچ طعامی که خوردنش حرام باشد، یافت نمی‌کنم مگر مردار و... . یعنی اینکه حضرت رسول غیر از این مواردی که ذکر شد، در مواردی که به ایشان وحی شده است، طعامی را که خوردنش حرام باشد، نیافتند، دلالت بر حلیت باقی اطعمه می‌کند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت عدم وجدان تکلیف، منجر به حلیت و عدم عقاب می‌شود. هر چند که مورد آیه خصوص حضرت رسول (ص) است، اما می‌توان کشف کرد که مناط عدم تکلیف همان عدم وجدان می‌باشد؛ خواه حضرت رسول باشد و خواه شخص دیگری.

اشکال به استدلال: به نظر می‌رسد آیه هیچ ظهوری در مناط بودن عدم وجدان ندارد و نهایتاً اشعار به این مطلب داشته باشد.

بر فرض که عدم وجدان مناط باشد، عدم وجدان در تمامی ادله‌ای که از جانب خداوند صادر شده است مناط است؛ در حالی که ادله‌ای که به ما رسیده است، ناقص می‌باشد.

آیه ششم: «وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ...»

تقریب استدلال: آیه دلالت می‌کند بر اینکه خداوند آنچه را که حرام بوده است بیان کرده و اگر فعلی در محدوده‌ی آنچه که بیان شده نبود، حلال است. دلالت این آیه از آیه قبل بهتر است؛ چون توبیخ آیه ی قبل به سبب تشریعی بود که یهودیان انجام می‌دادند و دلالت بر حرمت تشریع دارد، اما این آیه در مورد ترک فعل در مواردی است که حرمتی وجود ندارد؛ اگر چه که حکم به حرمت نکنند.

اشکال به استدلال: این آیه ربطی به مدعا ندارد؛ چون مدعا اثبات رفع تکلیف از موارد مشکوک الحرمة می‌باشد. در حالی که به اقتضای شمولیت "ما" موصول، می‌توان دریافت که مورد آیه جایی است که تمامی احکام بیان شده و هر آنچه که در ادله نیست، یقیناً حلال واقعی است و شکی در حرمتش وجود ندارد. پس بحث در شبهه تحریمیه نیست.

مفاد ادله‌ی برائت

اصل برائت با دو دسته از ادله بیان شده است:

ادله‌ی ضعیف برائت

ادله‌ای که موضوعشان عدم الحجۀ می‌باشد. دلیل ضعفشان این است که به محض قبول ادله‌ی احتیاط، این ادله ورود بر دسته ی اول ادله ی برائت پیدا می‌کنند؛ چون خود ادله ی احتیاط حجت می‌باشند.

ادله‌ی قوی برائت

ادله‌ای که موضوعشان عدم العلم می‌باشد. دلیل قوتشان نسبت به دسته‌ی پیشین این است که ادله ی احتیاط نمی‌توانند ورود بر آن‌ها پیدا کنند؛ چون موضوع هر دو، عدم علم می‌باشد و دلیل احتیاط نیز حقیقتاً علم به واقع ایجاد نمی‌کند و بلکه صرفاً حجت می‌باشد.

آیات مورد استدلال برای اثبات برائت همگی از دسته ی اول (ادله ی ضعیف) می‌باشند؛ لذا برای محاجه با اخباریون کافی نیستند و حتماً نیاز به ادله‌ای داریم که موضوعشان عدم العلم باشد.

نکته: کارایی ادله‌ی ضعیف برائت در برخی موارد

در برخی از موارد علم اصول، همین ادله‌ی ضعیف نیز راهگشا می‌باشند. مثلاً اگر یک دلیل عام وجود داشته باشد و دو دلیل خاص متعارض نیز باشند، دو دلیل خاص با یکدیگر تساقط پیدا می‌کنند و تنها دلیل عام است که باقی می‌ماند. در ما نحن فیه نیز می‌توان گفت که ادله ی احتیاط با ادله ی قوی برائت (که موضوعشان عدم العلم بود) تعارض و تساقط پیدا می‌کنند و دسته ی ضعیف‌تر (که موضوعشان عدم الحجۀ بود) باقی می‌مانند.

۲- روایات

حدیث رفع: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانُ وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لاَ يَعْلَمُونَ وَ مَا لاَ يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ»

بررسی سندی

مرحوم شیخ انصاری سند روایت را صحیح می‌دانند؛ اما ظاهراً "احمد بن محمد بن یحیی العطار" که در طریق این روایت قرار دارد، مجهول است و سبب ضعف سندی روایت می‌شود. برخی از طریق تعویض سند قصد داشته‌اند سند روایت را تصحیح کنند. تعویض سند در جایی است که صاحب کتاب (مثلاً شیخ طوسی) ادعا کند به روایات فلان راوی (مثلاً سعد بن عبدالله اشعری) ده سند دارد و ادعا کند برخی از این اسناد معتبر است. لذا اگر در جایی، روایت را به سند ضعیف نقل کرده باشند، آن سند ضعیف را با سند قوی تعویض می‌کنیم. علمای رجال این مبنا را نپذیرفته‌اند؛ چون بسیاری از اجازاتی که داده می‌شده، تشریفاتی بوده و حقیقی نبوده است.

تقریب استدلال

در این روایت، هر آنچه که مجهول است، آثارش یا مؤاخذه‌اش مرفوع دانسته شده است. "رفع" به آثار و مؤاخذه نسبت داده شده، چون رفع حقیقی مجهولات معنا ندارد و بالوجدان مجهولات وجود دارند.

اشکال مرحوم شیخ و اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه

مرحوم شیخ به قرائنی، "رفع" موجود در روایت را اختصاص به شبهات موضوعیه می‌دهند:

قرینه ی اول: سیاق: سیاق باقی موارد موجود در روایت، شمول حکم رفع را فقط نسبت به شبهات موضوعیه می‌رساند نه شبهات حکمیه .چون در اضطرار و اکراه نیز انسان به فعل (مثلاً خوردن شراب) مکره می‌شود نه به حکم آن.

بحثی در معنای فقره ی خطا و نسیان :در اینکه مراد از فقره ی "خطا و نسیان" چیست، دو احتمال وجود دارد :

مراد از رفع آثار خطا و نسیان، احکامی باشد که روی ذات عنوان خطا و نسیان رفته است. یعنی مثلاً اگر شارع حکمی مبنی بر اینکه چنانچه خطا یا نسیان صورت گرفت باید صدقه داده شود، جعل کرده باشد، حدیث رفع آن را برمی‌دارد.

مراد از رفع آثار خطا، رفع آثار افعالی است که به نحو خطا یا نسیان انجام می‌شود. یعنی مثلاً اگر اکل میته از روی خطا یا نسیان صورت گرفت، آثارش مرفوع است. در واقع، عنوان خطا و نسیان، مشیر به افعالی است که از روی نسیان یا خطا صورت می‌گیرند.

ترجیح احتمال دوم: ظاهر حدیث به دو قرینه، احتمال دوم می‌باشد :

احکامی که روی ذات عناوین اضطرار و خطا رفته باشند بسیار نادر هستند و اینکه این دو فقره برای رفع آثار خصوص این موارد بسیار نادر صادر شده باشد، بسیار بعید است.

قرینه ی سیاق اقتضا می‌کند که همانطور که در فقرات بعدی، آثار از فعلی که متصف به این عناوین شده است برداشته شده (نه آثاری که روی خود این عناوین رفته است)، در این دو فقره نیز مراد "ما أخطؤوا" و "ما أنسوا" می‌باشد؛ یعنی آثاری که روی فعلی که از روی خطا یا نسیان انجام شده باشد، مترتب می‌شود.

ثمره ی اختلاف :اگر استظهار اول صحیح باشد، اگر مثلاً اکل میته از روی خطا یا نسیان صورت گرفته باشد، آثارش وجود دارد و از بین نمی‌رود، چرا که این حدیث صرفاً آثاری را که روی ذات عناوین خطا یا نسیان رفته بود، رفع کرده است. اما بنا بر مبنای دوم، آثار این اکل میته برداشته می‌شود.

تفاوت فقره ی "ما لایطیقون" و "ما اضطروا :"دو احتمال در معنا و تفاوت این دو فقره داده می‌شود :

مراد از "ما لایطیقون" اضطرار به ترک واجب است و مراد از "ما اضطروا" اضطرار به انجام حرام است.

مراد از "ما لایطیقون" انجام فعلی است که انسان نه عقلاً و نه عرفاً توانایی انجام آن را ندارد و از آن به کلی عاجز است (مثل اینکه شخصی وزنه ی ده تنی را بر روی دوش خود قرار دهد). اما مراد از "ما اضطروا" انجام فعلی است که انسان توانایی انجام آن را دارد اما منجر به وارد شدن ضرر عظیم به انسان می‌شود.

اشکال آیت الله شبیری زنجانی

ایشان تمامی ادله ی برائت و استصحاب را مختص به شبهات موضوعیه می‌دانند؛ چون هیچ اشاره‌ای به وجوب فحص در این ادله نشده است و اگر شبهات حکمیه را هم شامل بود، باید اشاره‌ای به وجوب فحص می‌شد. همچنین ایشان حدیث رفع را صرفاً شامل جهل مرکب یا همان غفلت می‌دانند و شک در تکلیف را در دایره ی این روایت نمی‌دانند.

بحثی پیرامون قرینه ی سیاق

کارکردهای قرینه ی سیاق: یکی از کارکردهای قرینه ی سیاق، ایجاد ظهور است. مثلاً اگر گفته شود "ایتنی بالعین و الفضۀ"، به قرینه ی سیاق مشخص می‌شود مراد از "عین" طلا می‌باشد؛ با اینکه "عین" اگر به تنهایی می‌آمد، مجمل بود. در مقابل نیز گاهی سیاق ممکن است کلامی را که ظهور دارد، مجمل کند یا ظهورش را تغییر دهد؛ مانند همین حدیث رفع. اگر فقره ی "مالایعلمون" به تنهایی می‌آمد، اطلاق داشت و شامل شبهات حکمیه نیز می‌شد، اما قرینه ی سیاق یا آن را مجمل می‌کند و یا مقید به شبهات موضوعیه می‌کند.

جایگاه قرینه ی سیاق: آیا قرینه ی سیاق صرفاً می‌تواند مستعملٌ‌فیه کلام را تغییر دهد یا صلاحیت قرینیت برای تطبیق مستعملٌ‌فیه را نیز دارد؟ برخی ادعا کرده‌اند که قرینه ی سیاق صرفاً صلاحیت قرینیت برای مستعملٌ‌فیه را دارد. مثلاً اگر در دلیلی گفته شود "اغتسل غسل الجنابۀ و اغتسل غسل الجمعۀ"، مشخص می‌شود که

مستعملٌفیه "اغتسل" دوم نیز وجوبی می‌باشد. اما در حدیث رفع، مستعملٌفیه موصول، واحد است و قرینه ی سیاق قصد دارد تطبیق آن مستعملٌفیه را تغییر دهد و از شمول بر شبهات حکمیه و موضوعیه، به شبهات موضوعیه اختصاص دهد. انصاف این است که قرینه ی سیاق در مقام تطبیق نیز حداقل کلام را به اجمال می‌رساند.

قرینه ی دوم بر اختصاص رفع به شبهات موضوعیه :این است که یکی از احتمالات موجود در روایت، مقدر گرفتن "مؤاخذه" می‌باشد؛ مؤاخذه بر نفس این مذکورات نیز فقط با شبهات موضوعیه و فعل سازگاری دارد. اینکه مؤاخذه از نفس شرب لیوان مشتبه به خمر برداشته شده است، معنا دارد؛ اما اینکه مؤاخذه از حرمت مجهول برداشته شده است، معنا ندارد.

بحث "مُقَدَّر" در روایت

سه احتمال برای آنچه در روایت در تقدیر گرفته شده است، وجود دارد:

جمیع الآثار

گفته شده این احتمال به معنای حقیقی نزدیک‌تر است.

اثر ظاهر

مقدر، اثر مناسب نسبت به هر فقره از روایت باشد. بنابراین، در خطا و نسیان، اثر ظاهر، مؤاخذه بر نفس "ما استکرهوا" و خطا و نسیان است؛ اما در "ما لایعلمون"، اثر ظاهر، مؤاخذه بر نفس "ما لایعلمون" نیست، بلکه مؤاخذه بر انجام "ما لایعلمون" است. در این حالت، اثر ظاهر به حمل شایع در تقدیر گرفته می‌شود نه نفس کلمه ی "اثر ظاهر". اما در احتمال قبل، نفس "جمیع الآثار" مقدر است.

مؤاخذه

این معنا اقرب عرفی است و اظهر از معنای دوم می‌باشد. چون قرینه ی سیاق اقتضا می‌کند مقدر در تمامی موارد، مؤاخذه بر خود شیء باشد و مورد مؤاخذه تفاوتی نکند. قرینه ی سیاقی که در این مورد به کار برده می‌شود، از

موارد تطبیق نیست و از موارد تعیین نفس مستعملٌفیه است. چون گفته شد اگر مقدر "اثر ظاهر" باشد، نفس این کلمه مقدر نیست و مصادیقش مقدر هستند؛ لذا به حسب تفاوت موارد، مقدر هم متفاوت می‌شود و این نکته خلاف قرینه ی سیاق است.

روایت تضعیف‌کننده ی احتمال تقدیر "مؤاخذه:"

«وَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ جَمِيعاً عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ فِي الرَّجُلِ يُسْتَكْرَهُ عَلَى الْيَمِينِ فَيَحْلِفُ بِالطَّلاَقِ وَ الْعَتَاقِ وَ صَدَقَةِ مَا يَمْلِكُ أَ يَلْزَمُهُ ذَلِكَ فَقَالَ لاَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ مَا أَخْطَئُوا»

در این روایت، حضرت از رفع ما أکرهوا علیه، بطلان طلاق را نتیجه گرفتند و این امر نشان‌دهنده ی این است که صرف مؤاخذه رفع نشده و اثر مناسب یا جمیع الآثار مقدر است .

نکته‌ای در باب این روایت: حضرت قاعدتاً باید برای تعلیل بطلان طلاق به موارد دیگری مانند عدم وجود لفظ جلاله در قسم تمسک می‌کردند؛ چون زمانی که حکم در رتبه ی متقدم یا همان عنوان اولی مشکل دارد، تعلیل به عنوان ثانوی خلاف اصل و ظاهر است. اما با این حال، به اکراهی بودن آن تمسک کردند. این نکته احتمال تقیه‌ای بودن روایت را تقویت می‌کند؛ چون عامه نیز حلف به طلاق را فی نفسه صحیح می‌دانند.

بحث تبعیض در جهت صدور

آیا می‌توان در ذیل این روایت که حدیث رفع را بیان می‌کند، اصل عدم تقیه جاری کنیم؟ اگر صدر روایت تقیه‌ای باشد، آیا می‌توان در ذیل روایت که تقیه بودنش مشکوک است، اصل عدم تقیه اجرا کرد؟ تبعیض در جهت صدور انحائی دارد :

تبعیض در موارد بی‌علت

اگر دو جمله در روایت وجود داشته باشد که رابطه ی علت و معلول با یکدیگر ندارند، مرحوم شیخ اصل عدم تقیه را در این مورد نمی‌پذیرند.

تبعیض در موارد دارای علت

این قسم خود نیز سه قسم دارد:

۱- علت تقیه‌ای باشد و در تقیه‌ای بودن معلل شک وجود داشته باشد.

۲- معلل تقیه‌ای باشد و در تقیه‌ای بودن علت شک وجود داشته باشد.

۳- معلل، حکم جدی باشد و تطبیق علت بر معلل تقیه‌ای باشد و در تقیه‌ای بودن علت شک وجود داشته باشد. ما نحن فیه از قبیل همین مورد می‌باشد؛ چون حکم بطلان طلاق به حلف در صورت اکراه، جدی است و هم عامه و هم خاصه آن را قبول دارند. تطبیق علت کراهت بر این حکم، تقیه‌ای می‌باشد؛ چون حضرت قاعدتاً باید برای تعلیل بطلان طلاق به موارد دیگری مانند عدم وجود لفظ جلاله در قسم تمسک می‌کردند. شک داریم که آیا علت (که حدیث رفع است) نیز تقیه‌ای است یا جدی است و واقعاً غیر از مؤاخذه، آثار دیگری را هم شامل می‌شود؟ ظاهر متن مرحوم شیخ در این بخش، این است که اصل عدم تقیه را در این مورد جاری دانسته‌اند.

اشکال: در روایتی که حضرت نقل فرمودند، صرفاً سه مورد از موارد نه‌گانه ی موجود در حدیث رفع وجود داشت. چه بسا این شمولیت نفی آثار، اختصاص به این سه مورد داشته باشد و نتوان آن را به تمامی موارد موجود در حدیث رفع تسری داد .صحت این اشکال متوقف است بر اینکه این حدیث رفعی که در این روایت ذکر می‌شود را همان حدیث رفع نُه‌جزئی ندانیم و قائل به دوئیت این حدیث سه‌جزئی و حدیث نُه‌جزئی باشیم. ولی اگر این حدیث را گزیده‌ای از همان حدیث نه جزئی بدانیم، به حکم وحدت سیاق، مقدر را در تمام نه جزء، جمیع آثار بدانیم .اگر نتوانیم تشخیص دهیم که این دو روایت به یک روایت بازگشت دارند یا دو روایت مستقل هستند، مقدر

در حدیث رفع مجمل می‌شود و دلیلی برای تسری مقدر از قدر متیقن (که مؤاخذه است) و شمول بیش از شبهات موضوعیه نداریم.

مؤید اراده ی عموم آثار:

تعبیر "رُفِعَ عَنْ أُمّتِی" دارای مفهوم می‌باشد. یعنی اقتضا دارد که رفع، اختصاص به امت حضرت رسول (ص) داشته باشد؛ در حالی که رفع مؤاخذه در این موارد (خطا، نسیان و...) هیچ اختصاصی به امت حضرت رسول ندارد و حاکم بر قبح مؤاخذه در این موارد، عقل می‌باشد. پس باید مرفوع را چیزی اعم از مؤاخذه در نظر بگیریم تا شامل مواردی شود که از امت پیشین رفع نشده بود اما از امت حضرت رسول رفع شده است.

اشکال به مؤید اراده ی عموم:

در آیات قرآن ذکر شده که "رَبّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا". اگر مؤاخذه در فرض نسیان، قبیح عقلی مطلق بود، معنا نداشت حضرت رسول آن را در قالب دعا از خداوند بخواهند.

عقل حکم به قبح مطلق مؤاخذه نمی‌کند. چون اگر نسیان و خطا ناشی از عدم تحفظ و توجه باشد، و همچنین ارتکاب "مالایعلمون" همراه با امکان احتیاط باشد، و تکلیف مشقت‌بار نیز به سوء اختیار مکلف باشد، عقاب بر آن هیچ‌گونه قبحی ندارد. لذا معنا دارد که بر این موارد در اُمَم پیشین عقاب مترتب می‌شده اما از امت حضرت رسول برداشته شده است.

وهنِ اراده ی عموم آثار :اگر مؤاخذه مقدر نباشد و اثر مناسب مقدر باشد، لازمه‌اش کثرت در تقدیر گرفتن می‌باشد؛ در حالی که مقدر هر چه کمتر باشد بهتر است. چون اگر اثر مناسب به نحو حمل شایع مقدر باشد، نسبت به هر جزء، یک اثر مناسب با آن در تقدیر گرفته می‌شود. پس مقدر گرفتن مؤاخذه بهتر است، چون اصل عدم تقدیر زائد است و مؤاخذه قدر متیقن است و عبور از قدر متیقن نیازمند دلیل است.

اشکال به وهنِ اراده ی عموم: زمانی به قدر متیقن رجوع می‌شود که کلام به اجمال رسیده باشد. قدر متیقن توانایی ظهورسازی ندارد.

اصالة التخصص و انحاء آن

به مناسبت بحثی که مرحوم شیخ در ادامه مطرح می‌کنند، اصالة التخصص و انحاء آن ذکر می‌شود.

موارد جریان اصالة التخصص

۱- اگر شک داشتیم که موردی به نحو تخصیص از عموم خارج شده است یا به نحو تخصص، قاعده ی اصالة التخصص حکم به خروج تخصصی آن می‌کند. مثلاً اگر دلیلی بگوید "اکرم العلماء" و دلیل دیگری بگوید "لاتکرم زیداً" و ما ندانیم زید عالم بوده و با این حال تخصیص خورده، یا اینکه کلاً چون عالم نبوده است از تحت این عام خارج است. در این صورت به حکم اصالة التخصص می‌توان حکم به جاهل بودن زید و خروج تخصصی آن کرد. در نتیجه می‌توان تمام آثار جاهل بودن زید را بر آن بار کرد .

دلیل قاعده

عکس نقیض عام ("اکرم العلماء") این قضیه است که "من لم یجب اکرامه فهو لیس بعالم". زید یکی از مواردی است که اکرامش واجب نیست؛ پس به حکم این عکس نقیض، عالم نیست.

۲- اگر دلیلی بگوید "اکرم العلماء" و دلیل دیگری بگوید "لاتکرم زیداً" و "زید" شبهه ی مفهومیه باشد و ما ندانیم مراد، زید بن بکر است که عالم است یا زید بن خالد است که جاهل است. به حکم اصالة التخصص و همان عکس نقیض، می‌توان گفت زید بن خالد که جاهل است مراد است. تفاوت این قسم با قسم قبلی در این است که در اینجا خطاب خاص مجمل است، به خلاف قبلی.

دلیل قاعده

به همان دلیلی که در قسم قبل ذکر شد.

۳- اگر دلیلی بگوید "یُهریقُ المتنجس" (متنجس ریخته شود) و دلیل دیگری بگوید "یجوز الاستصباح بالمتنجس" (روشن کردن چراغ با روغن متنجس جایز است) و ما ندانیم مراد از "یُهریقُ المتنجس" عدم جواز مطلق انتفاع است که "یجوز الاستصباح" مخصص باشد، یا خصوص عدم جواز اکل مراد است که "یجوز الاستصباح" تخصصاً خارج است. به حکم اصالهٔ التخصص می‌توان گفت که در "یُهریقُ المتنجس" خصوص عدم جواز اکل مراد است .

دلیل قاعده

دلیل جریان اصالهٔ التخصص در این قسم نیز مانند دو قسم قبل، عکس نقیض است اما نحوه ی گرفتن عکس نقیض در این مورد تفاوت دارد. عکس نقیض گاهی از موضوع گرفته می‌شود و گاهی از حکم و گاهی از متعلق. در دو قسم قبل از موضوع گرفته می‌شد و منتج بود، اما در این قسم باید از متعلق عکس نقیض گرفته شود: "ما لم یجب فی المتنجس فلیس باهراق". به ضمیمه ی این قضیه به "یجوز الاستصباح بالمتنجس" می‌توان گفت که اجتناب از استصباح به متنجس چون واجب نیست، پس از مصادیق اهراق (ریختن واجب) نیست و بالتخصص خارج است. لذا اصالهٔ التخصص نتیجه گرفته می‌شود.

دوران امر بین تخصیص اقل و اکثر

گاهی دوران میان تخصیص و تخصص نیست، بلکه دوران میان تخصیص با دایره ی زیاد و تخصیص با دایره ی کم می‌باشد. مثال: "اکرم العلماء" و "لاتکرم العالم الفاسق ."دو بحث در اینگونه از موارد مطرح می‌شود :

آیا عام بر حجیت باقی می‌ماند یا از حجیت ساقط می‌شود؟ اکثر اصولیین به این بحث پرداخته‌اند و در جایی که مخصص منفصل باشد، عام را باقی بر حجیت می‌دانند.

آیا می‌توان علاوه بر حکم به وجوب اکرام عالم مرتکب صغیره، اجمال موجود در مفهوم فاسق را نیز از بین ببریم؟ مرحوم شیخ در اینگونه موارد قائل شده‌اند که می‌توان علاوه بر حکم به وجوب اکرام عالم مرتکب صغیره، حکم به عدم شمولیت مفهوم فاسق نسبت به مرتکب صغیره هم شد و در هر موردی که فاسق موضوع دلیل بود، می‌توانیم مرتکب صغیره را خارج از موضوع بدانیم .

دلیل :در مثال "اکرم العلماء"، اگر اکرام عالمی واجب بود، به این معناست که دلیل عام مخصصی ندارد و یا اگر هم مخصصی دارد، منطبق بر این فرد نیست. از آنجا که علما در این مثال که شبهه ی مفهومیه است، حکم به رجوع به اصالهٔ العموم و وجوب اکرام عالم مرتکب صغیره کرده‌اند، ثابت می‌شود که دلیل خاص "لاتکرم"، شامل مرتکب صغیره نمی‌شود و فاسق صرفاً به معنای مرتکب کبیره می‌باشد.

تطبیق بحث بر حدیث رفع :در ما نحن فیه، اگر مقدر در حدیث رفع را "جمیع آثار" بدانیم، عموماتی مانند "صح البیع" را تخصیص می‌زند و مثلاً صحت بیع مکره را از تحت این عموم خارج می‌کند. اما اگر مقدر در حدیث رفع را خصوص "مؤاخذه" بدانیم، رابطه‌اش با عموماتی مانند "صح البیع"، تخصص می‌باشد. همچنین در ادله‌ای که بیانگر حرمت‌های مختلف هستند، از آنجایی که مدلول التزامی هر حرمتی، استحقاق عقاب می‌باشد، اگر استظهار از ادله چنین باشد که حدیث رفع نیز استحقاق عقاب را رفع می‌کند، عمومات بیان حرمت را تخصیص می‌زند . بنابراین می‌توان گفت که این بحث از صغریات بحث دوران امر بین تخصیص اقل یا تخصیص اکثر می‌باشد؛ چون امر دائر است بین اینکه خصوص مؤاخذه در تقدیر گرفته شود و صرفاً استحقاق عقاب از تحت عمومات بیان حرمت خارج شود، یا اینکه جمیع الآثار در تقدیر گرفته شود تا علاوه بر تخصیص استحقاق عقاب در موارد حرمت حکم مجهول، در عمومات صحت بیع و مانند آن نیز تخصیص رخ دهد.

قرینه ی دیگر بر تقدیر "مؤاخذه":

این است که اگر مقدر "جمیع آثار" باشد، تخصیص اکثر یا تخصیص کثیر پیش می‌آید، چون بسیاری از آثار از امور مذکور برداشته نشده است. مضاف بر اینکه حدیث رفع در مقام امتنان می‌باشد و امتنان بودن لسان، سبب

می‌شود تا عموم، ابای مطلق از تخصیص داشته باشد و حتی امکان خروج یک مورد هم از تحت شمولیت روایت وجود نداشته باشد.

پاسخ مرحوم شیخ

ایشان می‌فرمایند این اشکال ناشی از عدم فهم معنای روایت از سمت مستشکل می‌باشد. آثاری که بر احکام بار می‌شود به سه نحو است:

آثاری که بر روی خصوص نسیان بار می‌شوند (مانند سجده ی سهو).

آثاری که بر خصوص متذکر بار می‌شوند.

آثاری که بر اعم از ناسی و متذکر بار می‌شوند.

حدیث رفع از قسم سوم می‌باشد (یعنی آثاری را برمی‌دارد که بر اعم از ناسی و متذکر بار می‌شوند)

ظاهراً مرفوع در حدیث رفع، امری شرعی می‌باشد نه عقلی. باید توجه داشت که حدیث رفع صرفاً آثاری را که روی مطلق فعل رفته است، برمی‌دارد؛ لذا اینکه گفته شود حدیث رفع هم شامل آثار مطلق می‌شود و هم آثار ناسی، اما صرفاً آثاری را که بر روی مطلق فعل رفته است برمی‌دارد و آثاری را که بر ناسی بار می‌شود باقی می‌گذارد و از عموم رفع تخصیص زده می‌شود، باطل است. لذا این نمی‌تواند قرینه باشد بر اینکه مقدر، جمیع آثار نیست.

اشکالات سه‌گانه و پاسخ آن‌ها

در این بخش، سه اشکال بر مطالب مطرح شده، ذکر و بررسی می‌شود:

اشکال اول

بنا بر اینکه حدیث رفع صرفاً آثار شرعی را از بین ببرد، هیچ مورد شرعی که در روایت بخواهد مرفوع باشد، وجود ندارد؛ چون اگر مرفوع، استحقاق مؤاخذه باشد، امری عقلی است و ارتباطی به شرع ندارد. همچنین اگر نفس مؤاخذه رفع شود نیز امری شرعی نیست.

پاسخ

حدیث رفع در واقع، ایجاب احتیاط را (که امری شرعی است) از بین می‌برد و سپس نتیجه ی این امر، از بین رفتن عقاب می‌باشد.

اشکال به پاسخ

گفته می‌شود که از بین رفتن عقاب، لازمه ی عقلی برائت می‌باشد و قاعدتاً نباید حجت باشد (بحث اصل مثبت) . اگر این اشکال حل نشود، لازمه‌اش این است که هیچ اصلی از جمله استصحاب حجت نباشد؛ چون تمامی اصول بالاخره باید لازمه ی عقلی در پی آن بیاید تا اثری داشته باشد؛ مثلاً استصحاب باید منجر به اثر عقلی مؤاخذه بر ترک باشد.

پاسخ به اشکالِ اشکال

در هر اصلی، یک "اصل عملی" وجود دارد و یک "دلیلِ اصل عملی". استصحاب، اصل عملی است اما دلیل آن، اماره است. بنابراین می‌توان گفت بر حکم واقعی هیچ‌گونه کاشفی وجود ندارد و اگر لازمه ی عقلی به نحوی باشد که بر حکم واقعی بار شود، اشکال اصل مثبت مستقر است؛ چون بر حکم واقعی هیچ اماره و کاشفی وجود ندارد و لوازم عقلی آن نیز نباید حجت باشد. اما اگر لازمه ی عقلی به گونه‌ای باشد که بر حکم ظاهری بار شود، اشکال اصل مثبت پیش نمی‌آید؛ چون نسبت به حکم ظاهری و حجیت اماره، کاشف (که همان دلیل اصل باشد) وجود

دارد. در ما نحن فیه، از آنجا که موضوع وجوب اطاعت، اعم از حکم واقعی و ظاهری است، می‌توان گفت بر عدم مؤاخذه و از بین رفتن عقاب، کاشف و اماره وجود دارد و مثبتات اماره حجت است.

مثالی برای اشکال اصل مثبت در حدیث رفع

نظیر این مثال در اینکه نمی‌توان به حدیث رفع عمل کرد از این جهت که اشکال اصل مثبت رخ می‌دهد، این است که برخی برای اثبات عدم وجوب اعاده در صورت نسیان نجاست بدن، به حدیث رفع تمسک کرده‌اند؛ چون حدیث رفع، صحت نماز را ثابت می‌کند و امر ساقط می‌شود و موضوع وجوب اعاده نیز مخالفت مأتیٌ‌به با مأمورٌبه می‌باشد. اما به این استدلال اشکال می‌شود که طریق رسیدن به عدم وجوب اعاده از طریق عقل می‌باشد؛ چون این عقل است که حکم می‌کند حالا که به حکم حدیث رفع، نماز صحیح شد، مخالفت مأتیٌ‌به با مأمورٌبه رخ نداد و اثر شرعی رفع حکم نسیان، موافقت مأتیٌ‌به با مأمورٌبه نیست. از آنجایی که حدیث رفع، آثار عقلی و آثار شرعی را که از طریق عقل به آن رسیده‌ایم، برنمی‌دارد، این اشکال مستقر می‌شود .

پاسخ مرحوم شیخ

ایشان پاسخ می‌دهند که رفع موجود در روایت، در واقع شرطیت طهارت لباس به نسبت به ناسی را از بین می‌برد؛ در نتیجه می‌توان گفت شرطیت طهارت مختص به متذکرین می‌باشد و طهارت، نسبت به ناسی شرط نمی‌باشد؛ لذا اگر طهارت را رعایت نکرد، نمازش صحیح است و اعاده نیز واجب نیست .

باید توجه داشت که به این مقدار از بیان، اشکال اصل مثبت برطرف نشد؛ چون باز هم رابطه ی اینکه نماز بدون شرطیت طهارت، مطابق با مأمورٌبه است، شرعی نمی‌باشد. لذا برای پاسخ باید گفت که صحت نماز از لوازم عدم شرطیت نیست و از لوازم حجت بر عدم شرطیت می‌باشد.

نظر دیگر مرحوم شیخ

البته خود مرحوم شیخ در اواخر جلد ۲ کتاب رسائل، مطلبی را ذکر می‌کنند که خلاف فرمایششان در ما نحن فیه می‌باشد. ایشان فرموده‌اند تفصیل بین ناسی و غیر ناسی در اجزا و شرائط معنا ندارد؛ چون توجه خطاب خاص به ناسی، به دلیل اینکه هیچ شخص ناسی خودش را ناسی نمی‌پندارد، ممکن نیست. لذا نماز ناسی همیشه باطل است؛ اما خداوند از روی تفضل آن را مُسقِط (از تکلیف اعاده) قرار می‌دهد.

اشکال دیگر (دو اصل مثبت)

برخی اشکال دیگری کرده‌اند که در اینجا دو اصل مثبت وجود دارد: یکی همان که ذکر شد و دومی این است که رابطه ی اینکه اگر شما نماز صحیح خواندی دیگر نیازی به خواندن نماز دوباره نداری، شرعی نیست و عقلی می‌باشد و اشکال اصل مثبت در این ناحیه نیز پیش می‌آید.

پاسخ

رابطه ی خواندن نماز صحیح و عدم وجوب اعاده، شرعی می‌باشد؛ چون امر به وجوب خواندن نماز، قرین با قید لبی "اگر نماز نخواندی" می‌باشد و اگر کسی نماز خوانده باشد، در واقع شرع به او می‌گوید که نیازی به نماز دوباره نیست.

نکته ی امتنان در حدیث رفع :باید توجه داشت که حدیث رفع از آنجایی که در مقام امتنان است، صرفاً آثاری را برمی‌دارد که مستلزم اضرار به دیگر مسلمانان نباشد؛ چون اگر رفع اثر مستلزم ضایع شدن حق کسی باشد، با امتنان سازگار نیست.

اشکال دوم

اگر مرفوع در حدیث رفع، ایجاب احتیاط باشد، پس اصلاً اثری ثابت نشده تا بخواهد رفع شود؛ بنابراین در اینجا "دفع" صورت گرفته است نه "رفع."

پاسخ

در اینجا اطلاق "رفع"، تسامحی می‌باشد. به این بیان که با صرف اینکه مقتضی برای جعل حکم احتیاط وجود داشته و با این حال متوجه به مخاطب نشده است، به آن رفع اطلاق می‌کنیم. البته این توجیه در مواردی جا دارد که مقتضی جعل حکم باشد، اما اگر عقلاً مؤاخذه قبیح باشد، اصلاً حدیث آن را شامل نمی‌شود. بنابراین می‌توان گفت حدیث رفع صرفاً در مواردی مؤاخذه را نفی می‌کند که مؤاخذه در آن مورد قبیح نباشد؛ مانند نسیان‌هایی که ناسی در آن تقصیر داشته است.

اشکال سوم

گفته شد حدیث رفع صرفاً آثاری را که روی اعم از ناسی و متذکر رفته است، برمی‌دارد؛ در حالی که اگر حدیث رفع استحقاق عقاب را رفع کند، در واقع اثری را که بر روی حالت عمد و متذکر بود، برداشته است.

پاسخ

حدیث رفع همان آثاری را که بر مطلق فعل بار شده بود، برمی‌دارد. به این بیان که شارع می‌توانست حکم وجوب "التحفظ الی الواقع" را چه در صورت علم و چه در صورت جهل، جعل کند، اما با حدیث رفع به مکلفین فهماند که چنین نکرده است.

جمع‌بندی بحث حدیث رفع

بنابراین می‌توان گفت که مقدر در روایت، "مؤاخذه" می‌باشد و اختصاص به شبهات موضوعیه دارد و تمسک به حدیث رفع برای اثبات برائت (در شبهات حکمیه) تمام نمی‌باشد.

استدلال به حدیث حجب: «عَنْ أَبِي اَلْحَسَنِ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ قَالَ: مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ»

تقریب استدلال :حکمی که به انسان نرسیده و در آن شک دارد، مصداق حکمی است که خداوند آن را از انسان حجب کرده است؛ پس باید به مقتضای این روایت از آنان رفع شود.

اشکال به استدلال

ظاهراً مراد از آنچه که خداوند حجب کرده است، آن دسته از احکامی است که اصلاً خداوند آن را بیان نکرده است؛ لذا اصلاً مورد برائت (که احتمال بیان حکم و عدم وصول آن به اسباب مختلف داده می‌شود) را شامل نمی‌شود و تمسک به این روایت، تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی خود دلیل عام می‌باشد.

نکته

برخی خواسته‌اند از طریق استصحاب موضوعی، "حجب" را ثابت کنند؛ به این بیان که خداوند قطعاً یک زمانی حکم را بیان نکرده بود؛ سپس شک در بیان کردن پیدا می‌کنیم و استصحاب عدم بیان، موضوع این روایت را ایجاد می‌کند. اما این بیان صحیح نیست؛ چون طریق رسیدن از عدم بیان به حجب، عقلی می‌باشد و اصل مثبت است؛ زیرا عدم بیان همان حجب نیست. حجب امری وجودی است که در زمانی که اقتضاء و شرایط بیان حکم باشد اما شارع آن را بیان نکند، استفاده می‌شود؛ اما عدم بیان امری عدمی است و اعم از حجب می‌باشد.

استدلال به حدیث سعه: «اَلنَّاسَ فِي سَعَةٍ مَا لَمْ يَعْلَمُوا»

تقریب استدلال

ما" احتمال دارد مصدریه ی توقیتیه باشد و احتمال دارد موصوله باشد و بنا بر هر دو، معنا تفاوتی پیدا نمی‌کند. حضرت فرموده‌اند مردم تا زمانی که چیزی را ندانند، نسبت به آن آزاد هستند.

اشکال به استدلال

مرحوم شیخ استدلال به این حدیث را نمی‌پذیرند؛ چون متعلق علم در این حدیث را "حجت" می‌دانند نه "حکم واقعی"؛ لذا ادله ی احتیاط به راحتی ورود بر این دلیل پیدا می‌کند.

استدلال به روایت عبدالأعلی: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ عَمَّنْ لَمْ يَعْرِفْ شَيْئاً هَلْ عَلَيْهِ شَيْءٌ قَالَ لاَ»

تقریب استدلال

مراد از "شیء" اول، واقعه ی معین خارجی است که از آن سؤال شده. حضرت نیز می‌فرمایند در آن واقعه چیزی بر شخص نیست.

اشکال به استدلال

چه بسا روایت ناظر به شخصی باشد که از مجانین محسوب می‌شود و کلاً متوجه چیزی نمی‌شود؛ نه اینکه ناظر به شخصی باشد که عالم به حکم فلان واقعه نیست.

استدلال به روایت أیما امرء: «أَيُّ رَجُلٍ رَكِبَ أَمْراً بِجَهَالَةٍ فَلاَ شَيْءَ عَلَيْهِ»

تقریب استدلال

حضرت فرموده‌اند هر که عملی را از روی جهالت انجام دهد، چیزی بر او نیست.

اشکال به استدلال

مراد از روایت، شخصی است که عملی را از روی غفلت یا جهل مرکب انجام دهد و مورد شک در حکم را شامل نمی‌شود.

نکته

هر گاه روایت اباء از تخصیص داشته باشد و مردد بین دو معنا نیز باشد، معنای روایت متعین در فرضی است که منجر به تخصیص نشود و به این طریق اجمال روایت از بین می‌رود. در ما نحن فیه، سیاق روایت اباء از تخصیص دارد و همچنین امر دائر است بین اینکه مراد از "جهالت" را مطلق جهل بدانیم که در نتیجه جاهل مقصر تخصیص بخورد، یا اینکه "جهالت" را خصوص جهل مرکب بدانیم تا هیچ تخصیصی رخ ندهد (چون بنا بر مبنای مشهور، جاهل مرکب چه مقصر باشد و چه نباشد، عقاب نمی‌شود). برای اینکه در روایتی که ابی از تخصیص است، مرتکب تخصیص نشویم، باید احتمال دوم را برگزینیم .باید توجه داشت مواردی که عام‌ها اباء از تخصیص دارند، به دو گونه هستند :

عام‌هایی که هم نسبت به مخصص متصل و هم منفصل، ابی از تخصیص هستند.

عام‌هایی که صرفاً نسبت به مخصص منفصل، ابی از تخصیص هستند. چه بسا این روایت از قسم دوم باشد و نسبت به مخصص متصل اباء نداشته باشد و تخصیص به غیر مقصرین هم چون مخصص لبی است، متصل محسوب می‌شود.

استدلال به روایت ان الله یحتج علی العباد: «إِنَّ اَللَّهَ یَحْتَجُّ عَلَی اَلْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَ عَرَّفَهُمْ»

اشکال به استدلال

این روایت به راحتی مورود ادله ی احتیاط قرار می‌گیرد؛ چون موضوعش عدم الحجة می‌باشد، علاوه بر اینکه سند روایت ضعیف می‌باشد.

استدلال به مرسله ی فقیه: «کُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّی یَرِدَ فِیهِ نَهْيٌ»

تقریب استدلال

ظاهراً در این دلیل، مراد از "نهی"، نهی واقعی می‌باشد و احتیاط را شامل نمی‌شود. لذا دلیل احتیاط نمی‌تواند ورود بر آن پیدا کند و اگر ادله ی احتیاط ثابت شد، با این ادله تعارض می‌کند.

اشکال به استدلال

تعبیر "یَرِدَ" صورت بیان نهی و عدم وصول آن را نیز شامل می‌شود؛ لذا نمی‌توان با آن برائت را ثابت کرد. البته برخی از این اشکال جواب داده‌اند به اینکه تعبیر "یرد فیه نهی" کنایه از عدم وصول می‌باشد. همچنین می‌توان از طریق استصحاب عدم ازلیِ ورودِ نهی، موضوع این روایت را ثابت کرد.

نکته

اگر اصل سببی موافق با اصل مسببی باشد، شیخ انصاری قائل است فقط استصحاب سببی جریان پیدا می‌کند.

استدلال به روایت کل شیء فیه حلال و حرام...

«عَنْ عَبْدِ اللّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللّهِ عَلَیْهِ السّلاَمُ قَالَ: کُلُّ شَیْءٍ فِیهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَکَ حَلاَلٌ أَبداً حَتّی تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَیْنِهِ فَتَدَعَهُ»

تقریب استدلال

هر آنچه که حکمش مشتبه است و محتمل است که حلال یا حرام باشد، حلال است. یعنی روایت هم فرضی را که جنس، دو نوع حرام و حلال دارد اما نمی‌دانیم کدام است، شامل می‌شود و هم فرضی را که دو احتمال در شیء می‌رود، شامل می‌شود. لذا هم شبهه ی موضوعیه را شامل می‌شود و هم شبهه ی حکمیه را.

پاسخ :مراد از "شیء" در روایت، خصوص آنچه که مشتبه است، نیست؛ بلکه مراد آن جامع کلی است .لفظ "مِنهُ" ظاهر است در اینکه "شیء" امری است کلی که صحیح است بعض آن متصف به حلال و بعض آن متصف به حرام شود. وجه این استظهار نیز این است که "مِن" به معنای تبعیض می‌باشد و باید مجرور به "مِن" امری کلی باشد که صلاحیت تقسیم شدن را داشته باشد. بنا بر این، ظاهر از روایت، تقسیم "شیء" به این است که بعض اصناف آن حرام و بعض اصناف آن حلال می‌باشد .بنا بر این، روایت اختصاص به شبهات موضوعیه دارد؛ چون معنا ندارد که در شبهه ی حکمیه فرض کنیم که مثلاً شرب تتن دو قسم (یکی حلال و دیگری حرام) داشته باشیم و چنین چیزی فقط در شبهات موضوعیه معنا دارد .

تلاش برای تعمیم به شبهات حکمیه

برخی خواسته‌اند جامعی را که هم قسم حلال و هم قسم حرام را شامل می‌شود، در شبهات حکمیه نیز تصویر کنند. به این بیان که مثلاً در شبهه ی حکمیه ی لحم حمار، وقتی جامع، خود "لحم" فرض شود، صحیح است که گفته شود لحم هم قسم حلال دارد و هم قسم حرام. برخی دیگر از شبهات حکمیه که حتی به این نحو نیز جامع برایش متصور نیست (مانند شرب تتن) را با اجماع مرکب به اینکه احدی از فقها میان شبهات حکمیه‌ای که جامع دارند و شبهات حکمیه‌ای که جامع ندارند، تفاوتی ندیده است، می‌توان حل کرد.

نکاتی در باب اجماع مرکب و عدم قول به فصل:

اجماع مرکب در اصطلاح اصولیین به دو معنا به کار می‌رود :

اجماع مرکب بالمعنی الاخص: این نوع اجماع، در مقابل و قسیم عدم قول به فصل است. عدم قول به فصل یعنی کسی نسبت به دو مسئله، قائل به دو حکم متفاوت نشده است (مانند صحت معاطات در بیع و اجاره). اما اجماع مرکب، عدم وجود قول ثالث نسبت به یک مسئله می‌باشد.

اجماع مرکب بالمعنی الاعم :برخی هم به عدم قول به فصل و هم به اجماع مرکب بالمعنی الاخص، اجماع مرکب می‌گویند .همچنین باید توجه داشت که حجیت اجماع طبق مسالک مختلفی تصویر می‌شود:

مسلک حدس :در جایی که اجماع حجت است که اطمینان به رأی معصوم ایجاد شود. طبق این مسلک، حجیت اجماع مرکب و عدم قول به فصل بسیار مشکل است؛ چون اینکه فقها میان خودشان اختلاف دارند، سبب می‌شود که اطمینان به صحت کلامشان ایجاد نشود. اما در اجماع بسیط اینچنین نیست.

مسلک دخولی: در جایی که قطع به حضور امام معصوم در میان مجمعین داشته باشیم. طبق این مسلک، هیچ تفاوتی میان عدم قول به فصل، اجماع مرکب و اجماع بسیط نمی‌باشد و در هر صورت، چون علم به وجود امام در مجمعین وجود دارد، اجماع حجت است.

مسلک لطف : از آنجایی که اگر فقها به حکم اشتباهی رسیده بودند، بر خداوند واجب بود ولو از طریق اختلاف افکنی بیان کند، عدم بیان نشان از صحت حکم دارد. طبق این مسلک، اجماع مرکب حجت می‌باشد اما عدم قول به فصل حجت نیست؛ چون فرض این است که عدم قول به فصل در دو مسئله است و در هر دو مسئله، عده‌ای از فقها اصابه به واقع کرده‌اند و بر خداوند واجب نیست تا بیان کند.

عدم قول به فصل یعنی کسی در مسئله تفصیل نداده است ولی اصرار به ملازمه ندارد. اما در قول به عدم فصل، شخص مُصِر به ملازمه است و کلاً تفصیل را برنمی‌تابد؛ لذا قوی‌تر از عدم قول به فصل می‌باشد. ظاهر روایت این است که شک به خاطر وجود حلال و حرام باشد. در شبهات موضوعیه، منشأ شک، وجود دوگانه ی حلال و حرام در آن جنس می‌باشد، به خلاف شبهات حکمیه .و اگر روایت را اعم از شبهه ی حکمیه و موضوعیه فرض کنیم،

قید "حلال و حرام" لغو و بی‌معنی می‌شود؛ چون بنا بر اینکه صرف شبهات موضوعیه را شامل شود، دلیل به وجود آمدن شک را بیان می‌کند، اما اگر اعم فرض شود، این قید بی‌معنی می‌شود .همچنین اینکه حضرت ابتدا روایت را در خصوص مواردی که جامع برای آن فرض می‌شود بیان کند و سپس بخواهد با عدم قول به فصل حکم مواردی را که جامع ندارند بیان کند، قبیح و مستهجن می‌باشد .همچنین ظاهر اینکه در روایت بیان شده که هر چیزی که دارای نوع حرام و نوع حلال است بر تو حلال است تا اینکه قسم حرام از آن را پیدا کنی، ظهور در این مطلب دارد که علم به کبرای حرمت وجود دارد و حرمت مسلم است و صرفاً اشتباه خارجی بر مصداق حرام رخ داده است. لذا این مطلب نیز قرینه ی دیگری است بر اینکه مراد از روایت، خصوص شبهات موضوعیه می‌باشد.

دلیل دوم بر برائت: اجماع

برای اینکه بتوان از طریق اجماع، برائت را ثابت کرد، باید به اثبات رساند که فقها در مورد مشکوک‌الحکم به برائت رجوع می‌کنند نه احتیاط. با ملاحظه‌ی فتاوای قدماء اصحاب نیز می‌توان به این مطلب پی برد. همچنین اجماعات منقوله و شهرت محققه نیز بر مطلب قائم است. همچنین سیره‌ی متشرعه بر اینکه هیچ الزامی به ترک محتمل‌الورود وجود ندارد، قائم است.

دلیل سوم بر برائت: حکم عقل به قبح عقاب بلابیان

مشهور اصولیین، حکم عقل را بر قبح عقاب تا زمانی که بیانی در معرض وصول مکلف قرار نگرفته باشد، پذیرفته‌اند. در مقابل، برخی مانند مرحوم آیت الله روحانی و مرحوم شهید صدر، حکم عقل را بر لزوم اطاعت مولا مادامی که احتمال تکلیف داده می‌شود، پذیرفته‌اند و قبح عقاب بلابیان را مختص به موالی عرفیه می‌دانند نه مولای حقیقی . باید توجه داشت که قضاوت در این مسئله مبتنی بر استدلال نیست و حاکم آن صرف وجدان می‌باشد؛ لذا استدلالاتی که طرفین اقامه می‌کنند، صرفاً منبه برای وجدان می‌باشد .برای قبح عقاب بلابیان می‌توان فهم عقلا را به عنوان منبه قرار داد.

نکته در باب سیره ی عقلا

اینکه می‌گویند سیره ی عقلا باید "بما هم عقلا" باشد، اشتباه است؛ چون اگر "بما هم عقلا" باشد، دیگر نیازی به سیره نیست و می‌توان به حکم عقل تمسک کرد. مناط سیره این است که عقلا یک روشی در زندگی داشته باشند -بدون اینکه منشأش اهمیتی داشته باشد- و این روش در مرئی و مسمع معصوم باشد و از آن ردعی نکرده باشند. تنها نکته این است که نباید اختصاص به عده و گروه خاصی از مردم داشته باشد. مضاف بر اینکه اگر "بما هم عقلا" شرط باشد، در اکثر موارد سیره، شبهه ی مصداقیه می‌شود؛ چرا که قضاوت راجع به اینکه چه سیره‌ای "بما هم عقلاست" و چه سیره‌ای اینگونه نیست، دشوار می‌باشد. لذا هر عمل رایج و عمومی که در مرئی و مسمع معصوم باشد و از آن ردع نکرده باشد، می‌تواند به عنوان سیره ارائه شود.

اشکال توارد

قاعده ی وجوب دفع ضرر محتمل به عنوان بیان قاعده ی وجوب دفع ضرر محتمل می‌تواند به عنوان بیان ارائه شود تا موضوع قبح عقاب بلابیان را بردارد. در واقع، قاعده ی قبح عقاب با قاعده ی وجوب دفع ضرر محتمل توارد دارند. قبح عقاب، موضوع وجوب دفع ضرر را از بین می‌برد؛ چرا که احتمال ضرر (یا همان عقاب) را از بین می‌برد. همچنین، قاعده ی دفع ضرر محتمل نیز موضوع قبح عقاب را از بین می‌برد؛ چرا که حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل می‌تواند به عنوان بیان ارائه شود.

پاسخ

وجوب دفع ضرر محتمل را به دو نحو می‌توان تصویر کرد

مراد از ضرر، عقاب باشد: در این صورت می‌توان گفت اگر وجوب دفع ضرر محتمل به نحو طریقی باشد، شبهه‌ی توارد مُحَکّم است؛ چرا که واجب طریقی یعنی منجِّز و بیان برای تکلیف مجهولِ معاقَب (مانند وجوب احتیاط که منجِّز و بیانی است برای تکالیف مجهول). لذا اگر وجوب دفع ضرر طریقی باشد، وارد بر قبح عقاب بلابیان می‌شود.

اما اگر وجوب دفع ضرر، نفسی باشد، هیچ‌گونه تواردی رخ نمی‌دهد؛ چرا که وجوب نفسی، عقاب مستقلی می‌طلبد و تبدیل به یکی از واجبات مستقل الهی می‌شود و هیچ‌گونه نمی‌تواند منجّز و بیان برای تکالیف مجهول باشد. لذا قاعده ی قبح عقاب بلابیان، تکلیف محتمل را از بین می‌برد و برائت ثابت می‌شود و در مرحله ی بعد، وجوب دفع ضرر محتمل نیز ثابت نمی‌شود؛ چون احتمال ضرر (یا همان عقاب) با قاعده ی قبح عقاب بلابیان نفی شده بود . صحیح این است که وجوب دفع ضرر محتمل، وجوب نفسی می‌باشد؛ لذا اگر مثلاً شرب تتن که حکمش مشکوک بود انجام شد، عقاب بر مخالفت با تکلیف مشکوک صورت نمی‌گیرد و صرفاً عقاب بر مخالفت با وجوب نفسی دفع ضرر محتمل صورت می‌گیرد. در نتیجه می‌توان گفت شبهه ی توارد نیز پیش نمی‌آید .مورد قاعده ی دفع ضرر محتمل در جایی است که بیان شارع به آن تعلق گرفته باشد، خواه به نحو تفصیلی باشد یا اجمالی .

نکته :هر حکمی که موضوعش شک می‌باشد، لزوماً ظاهری نیست. مثلاً اگر گفته شود "هنگامی که شک کردی صدقه بده"، حکم ظاهری نیست و واقعی است .هیچ دلیلی مبنی بر اینکه ضرر رساندن به بدن حرام باشد، وجود ندارد، نه عقلاً نه شرعاً، چه برسد به ما نحن فیه که ضرر دنیوی مشکوک است. تنها در صورتی که ضرر عظیم باشد (مانند قطع کردن دست)، حرمت ثابت است.

مراد از ضرر، مضرات و آثار وضعی موجود در فعل حرام باشد :در این صورت، قاعده ی قبح عقاب بلابیان این مضرات را از بین نمی‌برد، چرا که این قاعده اختصاص به عقاب از جانب مولا دارد، در حالی که مضرات موجود در فعل حرام ناشی از ذات فعل است و از آثار تکوینی آن می‌باشد. لذا این دو قاعده هیچ‌گونه تواردی ندارند. اما باید توجه داشت که حکم عقل به دفع ضرر محتمل، معلق به عدم وجود ترخیص شارع نسبت به مضرات دنیوی می‌باشد. لذا از آنجایی که مضر بودن فعل مشکوک‌الحرمه، مشکوک است و این شک هم از باب شبهات موضوعیه می‌باشد و حتی اخباریون نیز در شبهات موضوعیه قائل به برائت شده‌اند، می‌توان گفت شارع در این مورد ترخیص صادر کرده است. لذا ارتکاب فعلی که احتمال می‌رود مضرات دنیوی در پی داشته باشد، مانعی ندارد. بلکه شاید بتوان گفت که در وارد کردن ضرر قطعی نیز دلیلی بر حرمت وجود ندارد؛ چه برسد به ضرر مشکوک.

جمع‌بندی دلیل عقلی

بنابراین می‌توان گفت که دلیل عقلی بر قبح عقاب بلابیان ثابت است، اما اگر دلیل احتیاط ثابت شود، وارد بر این دلیل عقلی می‌شود.

استدلالات ناصحیح بر برائت

استصحاب برائت در حال صغر و جنون

دو اشکال به این استصحاب می‌توان وارد نمود:

صحت این استصحاب متوقف بر این مطلب است که استصحاب، اماره باشد. چون اثبات برائت، لازمه ی عقلی این استصحاب است و اگر استصحاب اماره باشد، از آنجایی که مثبتاتش حجت است، برائت نیز به اثبات می‌رسد. در این صورت، برائت نیز یکی از امارات می‌باشد، چرا که یکی از افراد استصحاب به شمار می‌آید .اما بنا بر اینکه استصحاب، اصل عملی باشد، نمی‌توان برائت را ثابت کرد؛ چون سه احتمال در مستصحَب وجود دارد :

۱- عدم استحقاق عقاب :در این صورت، قطعاً برائت از طریق استصحاب ثابت نمی‌شود؛ چرا که استحقاق یا عدم استحقاق عقاب از احکام عقلی است و شرعی نیست؛ در حالی که مستصحَب یا باید حکم شرعی باشد و یا موضوع حکم شرعی.

۲- برائت ذمه از تکلیف

۳- عدم منع از فعل

برای اینکه مشخص شود که آیا می‌توان عدم منع از فعل را استصحاب کرد یا خیر، ابتدا باید مبانی موجود در موارد آتی مشخص شود:

آیا در حق صبیان هیچ حکمی جعل نشده یا اینکه صرفاً احکام الزامی جعل نشده است؟ اگر قول به جعل احکام غیرالزامی مانند حلیت برگزیده شود، در ما نحن فیه بدون هیچ مشکلی می‌توان استصحاب حکم حلیت را جاری کرد. اما اگر به این مطلب ملتزم شدیم که حتی حلیت نیز در حق صبیان جعل نشده، از آنجایی که حلیت حالت سابقه ندارد، نمی‌توان آن را استصحاب کرد.

آیا می‌توان استصحاب عدم حرمت کرد؟ پاسخ منفی است؛ چون عدم حرمت نه حکم شرعی است نه موضوع حکم شرعی. البته برخی قائل‌اند که در استصحاب نیازی به این شرط نیست و صرف اینکه استصحاب دارای اثر شرعی باشد کفایت می‌کند؛ اما مرحوم شیخ این مطلب را قبول ندارند. لذا تنها راه این است که از عدم حرمت به لازمه ی شرعی آن (که همان حلیت باشد) از طریق عقلی برسیم. اما این همان اصل مثبت است که حجیتی ندارد.

ممکن است کسی اشکال کند به اینکه نیازی نیست که از عدم حرمت به حلیت برسیم تا اشکال اصل مثبت پیش بیاید؛ بلکه می‌توان از عدم حرمت به عدم عقاب رسید. عدم عقاب نیز دو منشأ دارد: یکی جعل حلیت و دیگری عدم جعل حرمت. از آنجایی که موضوع عدم عقاب، وجود حجت بر ترخیص می‌باشد، می‌توان گفت نسبت به عدم عقاب، کاشف وجود دارد و عدم عقاب از لوازم اماره (یا همان دلیل اصل) می‌باشد، نه خود اصل. لذا می‌توان به این لازمه اخذ کرد .

پاسخ به این بیان

ابتدا استصحاب باید شامل این مورد بشود و سپس حجیت لوازم آن را به اثبات برسانیم؛ در حالی که به سبب نکته ی دومی که بیان شد (عدم حرمت، حکم شرعی یا موضوع آن نیست)، اصلاً استصحاب در این مورد جریان پیدا نمی‌کند.

در استصحاب، وحدت موضوع شرط است، در حالی که در ما نحن فیه، موضوع متیقن، ترخیص صغیرِ غیر قابل تکلیف بوده و موضوع مشکوک، ترخیص شخص بالغ و قابل تکلیف می‌باشد .

شبهه‌ای در باب وحدت موضوع

شبهه‌ای پیش می‌آید مبنی بر اینکه اگر در استصحاب وحدت موضوع شرط باشد، در بسیاری از موارد نمی‌توان به استصحاب تمسک کرد. چون یا علم به تحقق موضوع وجود دارد یا وجود ندارد. اگر علم به تحقق موضوع باشد، باید به مطلق یا عام تمسک کرد و به استصحاب که اصل عملی است نمی‌توان تمسک کرد. اگر هم که علم به تحقق موضوع نباشد، نه به عام می‌توان تمسک کرد و نه به استصحاب. مثلاً در "الماء المتغیر نجس"، اگر پس از اینکه آب متغیر شد و سپس تغیرش از بین رفت، علم به بقاء و تحقق موضوع "الماء المتغیر" وجود داشته باشد، باید به همین دلیل تمسک نمود نه به استصحاب. اما اگر علم به موضوع نباشد، به استصحاب نیز نمی‌توان تمسک نمود.

پاسخ

مراد از "موضوع" در باب استصحاب، "معروض" است نه "موضوع" (به معنای دقیق کلمه). در برخی از موارد، موضوع باب استصحاب محقق است اما موضوع باب عموم و اطلاق محقق نیست. مثلاً در "الماء المتغیر نجس"، "معروض" (که آب است)، "حکم" (نجاست) و یک "حیثیت تعلیلیه" (تغیر) وجود دارد. عرف وقتی این قضیه را تحلیل می‌کند، می‌گوید: آب نجس است؛ چون متغیر است. در تحقق موضوعی که در اطلاق و عموم شرط است، تمامی اجزاء موضوع باید محقق باشند. یعنی اگر شک در آب بودن یا شک در تغیر رخ داد، نمی‌توان به دلیل عمل کرد. اما در تحقق موضوعی که در استصحاب شرط است، معروض (که آب است) باید محقق باشد و نیازی به تحقق تغیر نیست. لذا اگر پس از زوال تغیر آب، شک در بقاء حکم نجاست رخ داد، چون علم به بقاء معروض (که آب می‌باشد) وجود دارد، می‌توان استصحاب انجام داد و تحقق و بقاء تغیر (که صرفاً حیثیت تعلیلیه است و دخلی در

معروض ندارد)، نیازی نیست. اما اگر معروض هم تغییر کند، نمی‌توان استصحاب جاری کرد؛ مثلاً اگر شک در بقاء نجاست سگی که تبدیل به نمک شده است رخ دهد، نمی‌توان استصحاب بقاء نجاست انجام داد؛ چون سگ بودن، حیثیت تعلیلیه نیست و حیثیت تقییدیه است و خود معروض می‌باشد. لذا پس از استحاله ی سگ به نمک، معروض یا همان موضوع استصحاب از بین می‌رود و نمی‌توان استصحاب بقاء نجاست انجام داد .در ما نحن فیه نیز با اینکه موضوع، شخص صغیر بوده و تبدیل به شخص بالغ شده و موضوع تغییر کرده، اما معروض عرفاً (که همان شخص باشد) عرفاً واحد است؛ لذا این اشکال وارد نیست.

استدلال دوم ناصحیح: لزوم حرج از احتیاط

اینکه احتیاط مستلزم حرج است و نمی‌تواند واجب باشد.

پاسخ

حرج زمانی پدید می‌آید که موارد احتیاط زیاد باشد؛ اما مجرای احتیاط نزد اخباریین صرفاً موارد فقدان نص بر حرمت و تعارض بدون مرجح منصوص می‌باشد، و نزد اصولیون نیز این موارد صرفاً منحصر در فقدان ظنون خاص می‌باشد. احتیاط در این موارد قطعاً منجر به حرج نمی‌شود.

استدلال سوم ناصحیح: عدم امکان احتیاط در دوران بین محذورین

گاهی احتیاط در مواردی مانند دوران بین محذورین ممکن نیست.

پاسخ

در موارد دوران بین غیر محذورین، احتیاط ممکن است و بدون مشکل انجام می‌شود.

ادله ی احتیاط

الف) آیات قرآن

آیات ناهیه از قول به غیر علم

اینکه در محتمل‌الحرمه حکم به ترخیص شارع داده شود، قول به غیر علم است و مورد این دسته از آیات شریفه قرار می‌گیرد. اما اهل احتیاط چون حکم به حرمت یا حلیت نمی‌کنند و احتیاط می‌کنند، عملشان مورد این آیه شریفه نمی‌شود.

پاسخ

خود اخباریین در شبهات موضوعیه برائت جاری می‌کنند و اگر برائت قول به غیر علم بود، در شبهات موضوعیه نیز نباید به آن ملتزم می‌شدند.

جریان برائت در واقع قول به حکم واقعی نیست تا مصداق قول به غیر علم شود.

خود اخباریین نیز حکم به وجوب رجوع به احتیاط و حرمت رجوع به اباحه می‌کنند و این نیز به نوبه ی خود قول به غیر علم می‌باشد. اگر بگویند که ما از طریق ادله ی احتیاط به علم به وجوب رجوع به احتیاط رسیدیم، ما هم به آن‌ها می‌گوییم از ادله ی برائت به علم رسیدیم.

آیات دال بر لزوم احتیاط و اتقاء

یک دسته از آیات شریفه دلالت بر لزوم اتقاء و تورع و احتیاط دارد:

«ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ» «وَجَٰهِدُواْ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ» «وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ»

پاسخ

پاسخ به آیات غیر از آیه‌ی تهلکه این است که عمل به فعل مشکوک‌الحرمه خلاف تقوی نیست؛ چون خود شارع در آن ترخیص داده است. همچنین اینکه این آیات شریفه نهایتاً دلالت بر حسن رعایت تقوا می‌کنند نه وجوب آن. اما پاسخ به آیه ی تهلکه این است که "هلاک" اگر به معنای عقاب باشد، واضح است که در ما نحن فیه (به مقتضای قاعده ی قبح عقاب) جریان پیدا نمی‌کند. اما اگر به معنایی غیر از هلاکت باشد، می‌توان گفت که آیه، حکم را نسبت به موردی که موضوع هلاکت در آن محقق شده، ثابت دانسته است. اما در ما نحن فیه، شک در تحقق هلاکت وجود دارد و در واقع شبهه ی موضوعیه است و اجتناب در آن واجب نیست.

ب) سنت

«إِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ»

ظهور از "توقف"، سکون و عدم حرکت می‌باشد و کنایه از عدم جواز ارتکاب فعل در شبهات است.

روایات دیگر این باب

«إذَا كَانَ كَذَلِکَ فَأَرْجِهْ وَ قِفْ عِنْدَهُ حَتّى تَلْقَى إِمَامَکَ فَإِنّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الاقْتِحَامِ فِى الْهَلَكَاتِ»

«إِنّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً وَ عَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُوراً فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللّهِ فَدَعُوهُ»

«الْوُقُوفُ عِنْدَ الشّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الاقْتِحَامِ فِى التّهْلُكَةِ وَ تَرْكُکَ حَدِيثاً لَمْ تُرْوَهُ خَيْرٌ مِنْ رِوَايَتِکَ حَدِيثاً لَمْ تُحْصِه»

همچنین باقی روایاتی که ظاهرش وجوب توقف هنگام شبهه می‌باشد که از کثرت قابل توجهی برخوردار هستند.

دفع توهم

نمی‌توان به اخباریون اینگونه پاسخ داد که این روایات لسان الزامی ندارند و حمل بر استحباب می‌شوند. چون تعبیر "خَیْرٌ مِنَ الاقْتِحَامِ فِی التّهْلُکَةِ" ظاهر در این است که لزوماً ماقبل "خیر" باید انجام شود، چرا که هلاکت قطعی است و تعبیر "هلاکت" صریح در عدم وجود هیچ خیر و حرمت می‌باشد. همچنین در روایت دوم، این تعبیر، تعلیل برای "أرْجِهْ" آمده که ظهور در وجوب دارد. از طرفی می‌دانیم علت حکم از حیث وجوبی و استحبابی بودن باید با خود حکم هم‌سنخ باشد. لذا می‌توان نتیجه گرفت که تعلیل نیز به نحو وجوب می‌باشد.

پاسخ به اخبار دال بر توقف

اخبار دال بر توقف چند طائفه می‌باشند:

طائفه ی اول

وجوب توقف را مختص به صورتی کرده‌اند که انجام دادن شبهه منجر به هلاکت و عقاب شود. در واقع وجوب توقف را معلل به هلاکت و عقاب کرده‌اند نه حرمت واقعی. در جایی هلاکت و عقاب رخ می‌دهد که مکلف معذور نباشد. لذا می‌توان گفت مورد این روایت در جایی است که با غض نظر از این اخبار و از خارج، بیان به اسبابی مانند قدرت به ازاله ی شبهه یا وجود علم اجمالی، تمام شده باشد. بنا بر این اگر مکلف معذور بود، از آنجایی که هلاکت و احتمال عقاب وجود ندارد، وجوب توقفی نیز در کار نیست.

طائفه ی دوم

وجوب توقف را نسبت به اموری مانند استفاده از قیاس در سیر استنباط و همچنین مسائل اعتقادی (از قبیل صفات خداوند) ثابت می‌دانند.

برخی دیگر از روایات

این روایات صرفاً ظهور در استحباب دارند. مانند روایت «أَوْرَعُ النّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشّبْهَةِ» و روایات دیگر مشابه؛ چون از خارج می‌دانیم که حفظ ورع مستحب است و از واجبات نیست.

به صورت خلاصه می‌توان گفت که روایات وجوب توقف، در واقع ارشادی می‌باشند و عقابی بر آن مترتب نمی‌شود.

اگر هلاکت محتملی در ارتکاب شبهه وجود دارد، از قبیل عقاب اخروی باشد (مانند موردی که تکلیف در آن، علم اجمالی وجود داشته باشد)، توقف عقلاً و شرعاً لازم است.

اما اگر هلاکت محتمل، مفسده‌ای غیر از عقاب باشد، خواه آن مفسده به دین تعلق بگیرد و خواه به دنیا تعلق گیرد؛ مجرد احتمال آن سبب حرمت نمی‌شود .ما نحن فیه که شبهه ی تحریمیه می‌باشد، از دسته ی دوم است؛ چون هلاکت محتمل در روایت، قطعاً مؤاخذه ی اخروی نیست؛ زیرا حتی خود اخباریون نیز قبول دارند که مجرد حرمت واقعی سبب جواز عقاب از جانب شارع نمی‌شود. خود این روایات نیز نمی‌توانند احتمال عقاب برای مرتکب شبهه ی تحریمیه ایجاد کنند؛ چون فرض این است که ارشادی هستند. بنابراین می‌توان گفت این دسته از ادله اگر ارشاد به احتراز از عقاب باشد، ارشاد به لزوم است و اگر ارشاد به مفاسد دیگری غیر از عقاب باشد، ارشاد به رجحان است. دلیل اینکه روایات حمل بر ارشاد می‌شوند این است که علت نباید تولیدی باشد. یعنی باید در رتبه ی سابق، علتی وجود داشته باشد و سپس حکم به سبب آن علت پدید بیاید. در واقع، حکم نباید موضوع‌سازی برای علت کند و چنین امری غیر عرفی است. در ما نحن فیه، اگر احتیاط نبود، احتمال جهنم نیز وجود نداشت و همین لسان احتیاط سبب شد احتمال عقاب ایجاد شود. بنا بر این، اگر این علت می‌خواهد شبهات را از شاخه ی رجحان به وجوب منتقل کند، نباید تولیدی باشد.

دوران امر بین «تخصیص» و «شمول»

جوهرۀ استدلال شیخ انصاری بر این اصل استوار است که در تفسیر اخبار احتیاط، امر دائر است بین پذیرش دو رویکرد:

رویکرد اخباری (مستلزم تخصیص) :این رویکرد، امر به توقف و احتیاط را یک حکم «مولوی الزامی» و همگانی می‌داند. لازمه این دیدگاه آن است که موارد قطعی عدم وجوب احتیاط (مانند شبهات موضوعیه که خود اخباریون نیز احتیاط در آن را واجب نمی‌دانند) از عموم این روایات **تخصیص** بخورد. به عبارت دیگر، یک قانون عام و الزامی وضع کرده و سپس موارد متعددی را از ذیل آن خارج می‌کنیم.

رویکرد شیخ انصاری (مقتضی شمول) :این رویکرد، اوامر موجود در اخبار احتیاط را «ارشادی» می‌داند؛ یعنی ارشاد به حکم عقل یا به مصالح و مفاسد واقعی. در این نگاه، روایات یک قاعده کلی و فراگیر را بیان می‌کنند که **شمول** دارد و تمام انواع شبهات را در بر می‌گیرد. اما سطح این ارشاد بسته به مورد، متفاوت است:

در مواردی که احتمال عقاب و ضرر اخروی بزرگ وجود دارد (مانند دوران امر بین الحجۀ و اللاحجۀ یا در امور مهمه)، این ارشاد به **لزوم** احتیاط است.

در مواردی که صرفاً احتمال از دست رفتن یک مصلحت یا وقوع یک مفسده غیرالزامی مطرح است (مانند شبهات بدویه قبل از فحص)، این ارشاد به **رجحان** و بهتر بودن احتیاط است.

شیخ معتقد است که رویکرد دوم (حمل بر ارشاد و حفظ شمول) بر رویکرد اول (حمل بر مولویت و ارتکاب تخصیص) اولویت دارد، زیرا از تخصیص اکثر و تالی فاسدهای دیگر پرهیز می‌کند. به بیان اصولی: «اذا دار الأمر بین التخصیص و الشمول، فالشمول أولی»

قرائن دیگر شیخ بر ارشادی بودن روایات

شیخ انصاری برای تقویت دیدگاه خود به دو قرینه مهم در متن روایات استناد می‌کند:

قرینه اول: تحلیل مفهوم «خیریّت»

در بسیاری از این روایات، از تعبیر «الوقوفُ عند الشبهۀ **خیرٌ** من الاقتحام فی الهلکۀ» استفاده شده است. واژه «خیر» (بهتر بودن) یک مفهوم نسبی است و لزوم یا رجحان آن بسته به طرفین مقایسه مشخص می‌شود. شیخ با استناد به موارد استعمال این تعبیر در خود روایات، نشان می‌دهد که «خیریت» در هر دو معنا به کار رفته است:

خیریت لزومی :در جایی که ترک احتیاط به «هلاکت» و عقاب قطعی منجر شود. مانند **مقبوله عمر بن حنظله** که این عبارت را «علت» برای «وجوب» توقف در خبرین متعارضین قرار داده است. از آنجا که میان علت و معلول باید سنخیت برقرار باشد، الزامی بودن حکم (وجوب توقف) کاشف از الزامی بودن علت آن (خیریت) است. همچنین در **صحیحه جمیل** که این عبارت به عنوان «تمهید» برای «وجوب» طرح روایات مخالف کتاب به کار رفته است.

خیریت رجحانی :در جایی که احتیاط صرفاً برای پرهیز از یک مفسده غیرالزامی یا درک یک مصلحت غیرواجب است. مانند روایتی که «ترک نقل حدیثی که سند یا معنای آن مشکوک است» را بهتر می‌داند (که قطعاً امری مستحب است) یا **موثقه سعد بن زیاد** در باب نکاح که امام (ع) احتیاط در ازدواج با زنی که شبهه محرمیت در مورد او وجود دارد را «خیر» می‌داند، در حالی که چنین احتیاطی در شبهات موضوعیه، مستحب است نه واجب.

این دوگانگی در استعمال نشان می‌دهد که لسان روایات، ارشادی و انعطاف‌پذیر است و می‌تواند هر دو مورد لزوم و رجحان را تحت شمول خود قرار دهد.

قرینه دوم: «آبی بودن» لسان روایات از تخصیص

«آبی بودن» یک اصطلاح اصولی است و به لحن و بیانی گفته می‌شود که به دلیل قاطعیت و صلابت، تخصیص و استثنا را برنمی‌تابد. شیخ معتقد است لحن قاطع عباراتی نظیر «الوقوف عند الشبهۀ خیر من الاقتحام فی الهلکۀ»، با پذیرش تخصیص‌های متعدد سازگار نیست. اگر بنا بود موارد زیادی از این قاعده مستثنا شوند، شارع آن را با چنین لحن محکم و کلی بیان نمی‌کرد. بنابراین، تفسیری که عمومیت و شمول آن را حفظ کند (تفسیر ارشادی) به ظاهر آن نزدیک‌تر است.

شبهه: عدم وجود شبهات بدویه و وجود علم اجمالی در همه موارد

شاید بتوان گفت که شبهات بدویه اصلاً موردی ندارند و در تمامی شبهات، علم اجمالی وجود دارد. چون مثلاً در سیگار کشیدن می‌توان گفت که یا سیگار کشیدن حرام است و یا حلال است؛ اما اینکه گفته شود "سیگار کشیدن حرام است" (در حالی که واقعاً حلال باشد) مصداق کذب است و حرام است. در نتیجه یا سیگار کشیدن حرام است و یا قول به اینکه "سیگار حرام است"، حرام است .به بیان دقیق‌تر، این مسئله از قبیل علم اجمالی سه‌شاخه‌ای می‌باشد؛ چون یک طرف، سیگار کشیدن می‌باشد و طرف دیگر، خبر دادنی که دو طرف حلال و یا حرام دارد و در هر دو احتمال کذب وجود دارد. در نتیجه یا اینکه سیگار بکشی و بگویی سیگار حلال است، حرام است و یا اینکه بگویی سیگار حرام است، حرام است. به مقتضای این علم اجمالی باید از هر سه طرف اجتناب کرد.

نکته

در فقه بحثی است راجع به اینکه قول بغیر علم حرام است یا خیر. باید توجه شود که حتی اگر قول به غیر علم را نیز حرام ندانستیم، باز هم در برخی موارد از باب احتیاط باید آن را ترک کرد. مثلاً اگر کسی نمی‌داند که در شهر تهران باران در حال باریدن است یا خیر و با این حال بگوید در تهران باران می‌بارد، یکی از اطراف علم اجمالی را مرتکب شده است؛ چون در واقع یا اینکه باران نمی‌آید کذب است یا اینکه باران می‌آید کذب است و به مقتضای احتیاط باید از هر دو اجتناب نمود.

نقد شیخ بر سایر پاسخ‌های اصولیون

شیخ انصاری در ادامه، به نقد پاسخ‌های ضعیفی می‌پردازد که دیگران به اخباریون داده‌اند تا نشان دهد راه حل منتخب او از این ایرادات به دور است:

پاسخ اول: مقصود از توقف، «توقف در فتوا» است نه عمل.

رد شیخ

این پاسخ خلاف ظاهرِ آشکار روایات است. توقف در مقابل «اقتحام» و «عمل بر طبق میل» قرار گرفته است که به وضوح ناظر به ترک عمل خارجی مشکوک است، نه صرفاً خودداری از صدور فتوا.

پاسخ دوم: سند این روایات ضعیف است.

ردّ شیخ:

با توجه به کثرت و تواتر اجمالی این روایات و وجود اخبار معتبر السند (مانند مقبوله و موثقه) در میان آن‌ها، اشکال سندی به مجموعه این اخبار وارد نیست.

پاسخ سوم: روایات ناظر به نهی از «قیاس و رأی» است.

ردّ شیخ :

اگرچه برخی روایات در این فضا صادر شده‌اند، اما اطلاق و عمومیت لسان اکثر اخبار، اجازه چنین تقیید و تخصیصی را نمی‌دهد و شامل هرگونه عمل در شبهه می‌شود.

پاسخ چهارم: بررسی تعارض اخبار برائت و احتیاط

ممکن است گفته شود که ادله ی احتیاط تنها نیستند و اخبار برائت با آن‌ها معارض می‌باشند. همچنین، اخبار برائت از نظر سندی و دلالی قوی‌تر هستند و مؤیداتی از کتاب، سنت و عقل دارند؛ لذا بر اخبار احتیاط مقدم

می‌باشند. نهایتاً می‌توان گفت که این دو دسته اخبار با یکدیگر تکافؤ دارند و رجوع به تخییر صورت می‌گیرد و در نتیجه، برائت انتخاب می‌شود.

رد شیخ:

ادله ی برائت خود دو دسته می‌باشند:

الف: اکثر آن‌ها از قبیل ادله‌ای هستند که با ادله ی احتیاط تعارضی ندارند و ادله ی احتیاط اصطلاحاً وارد بر آن‌ها می‌باشد (یعنی موضوع آن‌ها را از بین می‌برد).

ب: دسته ی دیگر، ادله‌ای هستند که ادله ی احتیاط بر آن‌ها ورود پیدا نمی‌کند. نمی‌توان گفت که این دسته از روایات قوت دلالت دارند و مثلاً می‌توانند ادله ی احتیاط را حمل بر استحباب کنند؛ زیرا خودِ ادله ی برائت (مانند حدیث اطلاق که در ادامه می‌آید) را به سختی از جهت دلالت پذیرفتیم. لذا قطعاً از نظر دلالت، قوی‌تر از اخبار احتیاط نمی‌باشند.

در فرض رجوع به مرجحات سندی یا دلالی نیز، دست برتری با اخبار احتیاط می‌باشد؛ چرا که هم تعدادشان بیشتر است و هم برخی از آن‌ها سند قوی‌تری دارند.

همچنین، اینکه گفته شد کار به تکافؤ ادله می‌رسد و تخییر نتیجه‌گیری می‌شود، اخباری به راحتی می‌تواند چند پاسخ به آن بدهد:

تکافؤ، فرع بر عدم وجود مرجح است؛ در حالی که در ما نحن فیه، اخبار احتیاط، مخالف با عامه می‌باشند (یکی از مرجحات باب تعارض) و باید آن را مقدم دانست.

البته مرحوم تبریزی در حاشیه ی اوثق الوسائل پاسخ داده‌اند به اینکه اخبار برائت نیز موافق با شهرت می‌باشند و شهرت مقدم بر سایر مرجحات است.

عدم پذیرش تخییر در صورت تکافؤ: ممکن است اخباری، قاعده ی رجوع به تخییر در صورت تکافؤ را نپذیرد و قاعده را رجوع به احتیاط بداند.

عدم منافات تخییر با احتیاط:

با چشم‌پوشی از دو اشکال بالا، باز هم می‌توان گفت که تخییر هیچ منافاتی با مختار اخباریون ندارد و آن‌ها می‌توانند در هنگام تخییر، ادله ی احتیاط را انتخاب کنند.

جواب پنجم: تخصیص اخبار احتیاط توسط اخبار برائت

ممکن است ادعا شود که اخبار برائت صرفاً شبهات تحریمیه را شامل می‌شوند، اما اخبار احتیاط هم شبهات تحریمیه و هم شبهات وجوبیه را در بر می‌گیرند. در نتیجه، اخبار برائت (که اخص هستند) اخبار احتیاط را تخصیص می‌زنند. بنابراین، در شبهات تحریمیه، برائت ثابت می‌شود و در شبهات وجوبیه نیز با استفاده از قاعده‌ی عدم قول به فصل میان شبهات تحریمیه و وجوبیه، برائت را ثابت می‌دانیم.

رد شیخ:

بیشتر ادله ی برائت، مورود ادله ی احتیاط می‌باشند (یعنی ادله ی احتیاط موضوع آن‌ها را از بین می‌برد). اما در مورد آن دسته که مورود نیستند (مانند حدیث اطلاق: «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ»)، نیز باید گفت که یکی از اقسام شبهات تحریمیه، تعارض نصین می‌باشد. در تعارض نصین، صدق می‌کند که "نهی" در مورد آن شیء وارد شده است. لذا ادله ی برائت (مانند حدیث اطلاق که مقید به عدم ورود نهی است) آن را شامل نمی‌شود و داخل در ادله ی احتیاط می‌شود. به وسیله ی عدم قول به فصل نیز، باقی اقسام شبهه ی تحریمیه ملحق به احتیاط می‌شوند.

اشکال بر پاسخ:

چه بسا بتوان گفت که مراد از "نهی" در حدیث اطلاق، نهیی می‌باشد که دارای معارض نباشد و بتوان از آن، تکلیف و حکم را برداشت کرد، نه نهیی که دارای معارض است.

عدم قول به فصل صرفاً عدم جواز تفصیل را ثابت می‌کند، اما اینکه کدام یک از اطراف را باید اخذ کرد، مشخص نمی‌کند. چه بسا کسی از عدم قول به فصل، طرف برائت را اخذ کند نه احتیاط را. حاکم در اینکه در این موارد باید کدام طرف را اخذ کرد، اظهریت دلیلِ آن طرف می‌باشد. در ما نحن فیه، ممکن است کسی بگوید که اخبار برائت اخص می‌باشند و اظهر هستند، لذا مقدم بر احتیاط می‌شوند. اما این بیان صحیح نیست؛ چرا که تخصیص عام تا زمانی معنا دارد که برای عام، حداقل مواردی باقی بماند؛ در حالی که پس از این تخصیص، برای ادله ی عام احتیاط هیچ موردی باقی نمی‌ماند. زیرا شبهات حکمیه که به وسیله ی تخصیص و اجماع مرکب خارج می‌شود و شبهات موضوعیه نیز به سبب ادله ی دیگر (مانند حدیث رفع) خارج می‌شود.

البته می‌توان پاسخ داد که اینگونه نیست که عام بی‌مورد شود؛ چون با این بیان، درست است که تمامی موارد شبهات بدویه از ذیل ادله ی احتیاط خارج می‌شود، اما شبهات مقرون به علم اجمالی منجِّز، ذیل ادله ی احتیاط باقی می‌مانند. در طرف مقابل نیز می‌توان گفت که اگر ادله ی احتیاط مقدم شوند نیز هیچ موردی برای حدیث اطلاق باقی نمی‌ماند؛ چرا که حدیث اطلاق ناظر به شبهات حکمیه است و تمامی شبهات حکمیه نیز (طبق این فرض) ذیل ادله ی احتیاط قرار می‌گیرند.

دری از درر الفوائد:

شیخ در این مطلب، با اجماع مرکب احتیاط را ثابت نمی‌کند. صرفاً می‌خواهد بگوید که تخصیص ادله ی احتیاط منجر به خرق اجماع مرکب است؛ چرا که حکم تعارض نصین، احتیاط است و اگر حکم دو قسم دیگر از شبهات (مثلاً فقدان نص و اجمال نص) برائت باشد، خلاف اجماع مرکب است (زیرا فقها یا در همه ی این موارد قائل به

برائت شده‌اند یا در همه قائل به احتیاط، و تفصیل نداده‌اند). بنابراین، برای اینکه این محذور پیش نیاید، باید با این دو دسته از روایات (اخبار برائت و اخبار احتیاط) معامله ی متباینین صورت گیرد.

چه بسا بتوان گفت اخبار احتیاط از جهت دیگری اعم هستند؛ چون شامل شبهات بدویه و شبهات مقرون به علم اجمالی می‌شوند؛ اما اخبار برائت صرفاً شامل شبهات بدویه می‌شوند. بنا بر این، اخبار برائت مخصص می‌شوند و حکم شبهات بدویه، برائت و حکم شبهات مقرون به علم اجمالی، احتیاط می‌شود.

اشکال دیگر بر اعم بودن اخبار احتیاط

برخی گفته‌اند که تمامی شبهات وجوبیه نیز دارای یک شبهه ی تحریمیه می‌باشند. مثلاً اگر شک در وجوب دعا هنگام رؤیت هلال وجود داشت، شبهه ی تحریمیه نسبت به افتاء یا اعتقاد به وجوب یا اباحه ی آن وجود دارد. در نتیجه می‌توان گفت اخبار احتیاط اعم نمی‌باشند؛ چرا که هیچ شبهه‌ای نیست مگر اینکه در آن، شبهه ی تحریمیه‌ای وجود دارد؛ لذا حدیث اطلاق، آن مورد را شامل می‌شود.

پاسخ: به این مطلب پاسخ داده می‌شود که درست است هر شبهه ی وجوبیه دارای شبهه ی تحریمیه نسبت به اعتقاد یا افتاء به آن است، اما این مطلب سبب نمی‌شود که نفس شبهه ی وجوبیه ی خود عمل از بین برود.

دسته سوم: اخبار دال بر وجوب احتیاط

۱. صحیحه ی عبدالرحمن بن حجاج

«قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلَيْنِ أَصَابَا صَيْداً وَ هُمَا مُحْرِمَانِ الْجَزَاءُ بَيْنَهُمَا أَوْ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا جَزَاءٌ؟ فَقَالَ لَا بَلْ عَلَيْهِمَا أَنْ يَجْزِيَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الصَّيْدَ قُلْتُ إِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا سَأَلَنِي عَنْ ذَلِكَ فَلَمْ أَدْرِ مَا عَلَيْهِ فَقَالَ إِذَا أُصِبْتُمْ بِمِثْلِ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالاحْتِيَاطِ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا»

مورد سؤال روایت: این است که وجوب یک کفاره، قطعی و مازاد بر آن مشکوک است (دوران بین اقل و اکثر). حضرت در چنین جایی (شک در تکلیف زائد) احتیاط را لازم دانسته‌اند. لکن در ذیل این روایت، امام (ع) با بیان ضابطه‌ای کلی می‌فرماید: اگر نظیر این مسئله در جایی پیش آمد، باید احتیاط انجام گیرد تا در موقعیتی دیگر، مسئله مورد سؤال واقع گردد و حکم آن معلوم شود.

پاسخ به استدلال به صحیحه:

دو احتمال در اینکه مراد از «بِمِثْلِ هَذَا» چیست، وجود دارد:

مراد، شبهاتی باشد که در مورد صید در حال احرام پدید می‌آیند. در تصویر این شبهه نیز دو احتمال وجود دارد:

الف: اقل و اکثر استقلالی باشد. در این صورت، به اجماع فقها و اعتراف بعض اخباریین، برائت جاری می‌شود نه احتیاط. پس تمسک به این روایت وجهی ندارد. اگر کسی بگوید که خود این روایت ثابت می‌کند که حکم در این مورد برائت نیست و احتیاط است، پاسخش این است که بر فرض چنین باشد، اما ربطی به مدعا (که احتیاط در شبهات بدویه ی تحریمیه است) ندارد.

ب: اقل و اکثر ارتباطی باشد. در این صورت، با اینکه فقها قائل به احتیاط شده‌اند، اما از طریق این روایت برای مدعا (لزوم احتیاط در شبهات بدویه ی تحریمیه) ثابت نمی‌شود؛ چون با توجه به جمله ی «بِمِثْلِ هَذَا» در روایت، می‌توان ادعا کرد که شبهات بدویه ی تحریمیه که رأساً در آن تکلیف ثابت نشده است، مصداق «بِمِثْلِ هَذَا» نیستند. مضاف بر اینکه، مورد روایت در جایی است که امکان فحص و سؤال و تعلم وجود دارد و قبل الفحص است؛ نه شبهات بدویه (که پس از فحص و یأس از دلیل، مطرح می‌شوند). لذا اگر هم امکان تسری حکم به شبهه ی در اصل تکلیف وجود داشت، صرفاً شامل شبهات قبل الفحص می‌شود.

اگر مراد از «بِمِثْلِ هَذَا» مواردی باشد که از آن سؤال صورت می‌گیرد، نیز نمی‌توان از این روایت بر مطلوب (وجوب احتیاط در شبهات بدویه) استفاده کرد. چون مراد از «فَعَلَيْكُمْ بِالاحْتِيَاطِ» یا افتاء به احتیاط است یا احتیاط در افتاء.

اگر مراد، افتاء به احتیاط باشد، اخباری نمی‌تواند به آن تمسک کند؛ چون خود اخباری نیز در شبهات وجوبیه احتیاط را واجب نمی‌داند.

اما اگر مراد، احتیاط در فتوا باشد، اصلاً ربطی به حکم شبهات تحریمیه برای مکلفین ندارد.

فائده: چند نکته در باب احتیاط واجب

احتیاط واجبی که در لسان فقها مشهور شده است، لزوماً به این دلیل نیست که به فتوای خاصی نرسیده‌اند و توقف کرده‌اند؛ بلکه ممکن است به فتوا رسیده باشند اما از باب مصالحی آن را علنی نکرده باشند.

جواز صدور احتیاط واجب از جانب مجتهد، متوقف بر این است که ارشاد جاهل را واجب نداند، یا اگر هم واجب می‌داند، در عدم اعلام فتوا مصلحتی احراز کند که اقوی از مصلحت وجوب ارشاد جاهل باشد.

اینکه مجتهد با اینکه احتیاط را (به عنوان حکم اولی در شبهات بدویه) قبول ندارد و قول به برائت را اختیار کرده، اما باز هم (گاهی) حکم به وجوب احتیاط می‌کند، دلیلش عدم فحص مکلف می‌باشد. مرجع تقلید مکلف اگر فتوای خود را اعلام نکند، مکلف باید برای آگاهی از حکم شرعی مسئله به فالاعلم رجوع کند و اگر رجوع نکند و از فتوای او آگاه نشود، مورد، مصداق شبهه ی قبل الفحص می‌باشد که احتیاط در آن واجب است.

۲- موثقه عبدالله بن وضّاح

«عَنْ عَبْدِ اَللَّهِ بْنِ صَبَّاحٍ قَالَ :كَتَبْتُ إِلَى اَلْعَبْدِ اَلصَّالِحِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ يَتَوَارَى اَلْقُرْصُ وَ يُقْبِلُ اَللَّيْلُ ثُمَّ يَزِيدُ اَللَّيْلُ اِرْتِفَاعاً وَ تَسْتَتِرُ عَنَّا اَلشَّمْسُ وَ تَرْتَفِعُ فَوْقَ اَللَّيْلِ حُمْرَةٌ وَ يُؤَذِّنُ عِنْدَنَا اَلْمُؤَذِّنُونَ أَ فَأُصَلِّي حِينَئِذٍ وَ أُفْطِرُ إِنْ كُنْتُ صَائِماً أَوْ أَنْتَظِرُ حَتَّى تَذْهَبَ اَلْحُمْرَةُ اَلَّتِي فَوْقَ اَللَّيْلِ فَكَتَبَ إِلَيَّ أَرَى لَكَ أَنْ تَنْتَظِرَ حَتَّى تَذْهَبَ اَلْحُمْرَةُ وَ تَأْخُذَ بِالْحَائِطَةِ لِدِينِكَ»

در این موثقه، عبدالله بن وضّاح از امام کاظم (علیه السلام) درباره تکلیف نماز مغرب و افطار در شرایطی که قرص خورشید به دلیل موانع طبیعی دیده نمی‌شود، سؤال می‌کند. امام در پاسخ می‌فرمایند: «أَرَی لَکَ أن تَنتَظِرَ... وَ تَأخُذَ بِالأحوَطِ» (به نظرم بهتر است منتظر بمانی و به احتیاط عمل کنی).

پاسخ

شیخ انصاری برای تحلیل این روایت، دو احتمال اصلی را در مورد ماهیت شکِ راوی مطرح می‌کنند و طبق هر دو احتمال روایت برای اخباریون قابل استناد نیست.

الف) احتمال اول: شبهه موضوعیه

در این فرض، راوی حکم شرعی را می‌داند (که معیار، پنهان شدن قرص خورشید است) اما در تحقق موضوع خارجی آن شک دارد (آیا خورشید واقعاً در پشت کوه غروب کرده است یا نه؟). در این شرایط، حتی بدون بیان امام نیز احتیاط عقلاً و شرعاً لازم است، زیرا:

مقتضای استصحاب: اصل، بقای روز (استصحاب نهار) و عدم دخول شب است.

مقتضای قاعده اشتغال :ذمه مکلف به تکلیف قطعیِ روزه تا شب، مشغول است و هنگام شک در فرارسیدن شب، باید برای حصول فراغ ذمه یقینی، احتیاط کند.

بنابراین، امر امام به احتیاط در اینجا، تأسیس یک حکم مولوی جدید نیست، بلکه «ارشاد» به همان حکم عقلی و اصولی است و نمی‌تواند دلیلی بر وجوب احتیاط در شبهات بدویه باشد.

ب) بررسی احتمال دوم: شبهه حکمیه

در این فرض، شک راوی در خودِ حکم شرعی است (معیار، «استتار قرص» است یا «زوال حمره مشرقیه»؟). در این صورت، پاسخ امام به دلیل «تقیه» صادر شده است. از آنجا که بیان صریح حکم واقعی (لزوم انتظار تا زوال حمره) موجب تنش با اکثریت مخالف می‌شد، امام با کیاست و با استفاده از تعبیر لطیف و استحبابی «أرَی لَکَ»، مقصود خود را به صورت غیرمستقیم بیان کرده‌اند.

نتیجه آنکه، این روایت تحت هر دو فرض، از دایره استدلال اخباریون خارج می‌شود، زیرا یا ارشاد به یک حکم عقلیِ خاص است و یا در مقام تقیه صادر شده و در هیچ‌کدام، در صدد بیان یک قاعده کلی مبنی بر وجوب احتیاط نیست.

۳- روایت «أخوک دینک»

«أَنَّ أَمِيرَ اَلْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ قَالَ لِكُمَيْلِ بْنِ زِيَادٍ فِيمَا قَالَ يَا كُمَيْلُ أَخُوكَ دِينُكَ فَاحْتَطْ لِدِينِكَ بِمَا شِئْتَ»

در این روایت که از امالی شیخ صدوق نقل شده، آمده است: «أخُوکَ دِینُکَ فَاحتَط لِدِینِکَ». شیخ انصاری این بیان را نیز ارشادی دانسته و حمل آن بر معانی دیگر را با اشکال مواجه می‌داند.

الف) ردّ حمل بر وجوب مولوی

اگر امر به احتیاط در این روایت، یک حکم مولوی الزامی در نظر گرفته شود، با اشکال قطعیِ «تخصیص اکثر» مواجه خواهد شد. زیرا موارد بسیار زیادی از شبهات (مانند تمام شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه وجوبیه)

بالاتفاق از دایره وجوب احتیاط خارج هستند و استثناء کردن این حجم انبوه از یک قاعده کلی، در فقه و اصول امری قبیح و غیرقابل قبول است.

ب) بررسی حمل بر استحباب

راه دیگر، حمل روایت بر «استحباب» احتیاط است. در این صورت، اشکال تخصیص اکثر برطرف می‌شود، اما همچنان نیازمند تخصیص هستیم تا مواردِ «وجوب» احتیاط (مانند اطراف علم اجمالی) را از عموم استحباب خارج کنیم. این تخصیص، به خودی خود اشکال فنی ندارد.

نکته کلیدی بحث در اینجا است که شیخ انصاری این راه حل (حمل بر استحباب) را نیز نمی‌پذیرد. اما طبق تحلیل استاد، دلیل شیخ برای این امتناع، یک دلیل فنی و متقن اصولی نیست.

چرا که ، شیخ نمی‌تواند برای نفی حمل بر استحباب به قاعده‌ای مانند «ابا از تخصیص» استناد کند و بگوید چون لسان آبی از تخصیص است و در برخی موارد مانند شبهات مقرون به علم اجمالی احتیاط واجب است و مستحب نیست و لسان نیز آبی از تخصیص است، پس حمل بر استحباب صحیح نیست. زیرا تخصیص در اینجا (واجب کردن احتیاط در برخی موارد) حکم را تضعیف نمی‌کند، بلکه آن را قوی‌تر می‌کند. لذا کلام شیخ در این بخش وضوح کافی را ندارد و به نظر می‌رسد ایشان برای ردّ حمل بر استحباب، تنها به «ادعای ظهور» اکتفا کرده است؛ یعنی صرفاً ادعا می‌کند که ظاهر روایت آن است که هیچ موردی نباید از شمول آن خارج شود، بدون آنکه این ادعا را با برهانی فنی پشتیبانی کند.

ج)حمل بر ارشاد به جامع

در نهایت، شیخ انصاری با رد دو گزینه وجوب و استحباب، تنها راه باقی‌مانده را برمی‌گزینند: روایت حمل بر «ارشاد» به یک مفهوم جامع و فراگیر می‌شود. یعنی «محافظت از دین» امری است که مراتب دارد؛ در جایی که خطر بزرگ است، ارشاد به لزوم و وجوب احتیاط است و در جایی که خطر کم است، ارشاد به رجحان و استحباب

آن است. با این تفسیر، هیچ موردی از دایره شمول روایت خارج نمی‌شود و نیازی به ارتکاب هیچ‌گونه تخصیصی نخواهد بود.

تتمه بحث در روایت «أخوک دینک»

حاصل بحث در روایت «أخوک دینک» آن است که امر به احتیاط در آن، یا حمل بر «ارشاد» به حکم عقل و شرع می‌شود یا بر «طلب مشترک» میان وجوب و استحباب. در هر دو صورت، دلالتی بر وجوب مولوی در تمام شبهات ندارد. اگر ارشادی باشد، مرجع تشخیص لزوم یا رجحان احتیاط، «مرشدٌ الیه» (مانند عقل) است که در موارد احتمال ضرر عظیم (مانند عقاب) حکم به لزوم و در غیر آن، حکم به رجحان می‌کند. اگر هم «طلب مشترک» باشد، خود روایت در مورد ملاک لزوم و رجحان ساکت است و صرفاً یک رجحان فی‌الجمله را اثبات می‌کند که برای اثبات وجوب کلی کافی نیست.

همچنین، لسان نرم و لطیف روایت «أخوک دینک»، با لحن آمرانه و الزامی اوامر وجوبی تناسب ندارد و بیشتر به طلب غیرالزامی (استحباب) شبیه است.

افزون بر این، عبارت «بما شئت» در این سیاق، به معنای تفویض اختیار به مکلف برای احتیاط کردن یا نکردن نیست، چرا که این امر با اهمیت تشبیه دین به برادر منافات دارد. بلکه منظور آن است که احتیاط در امور دینی، برخلاف امور دنیوی (مانند مسائل مالی یا سلامتی که احتیاط در آنها حدی دارد)، امری نامحدود است و هر مرتبه‌ای از آن پسندیده و به‌جاست و مصداق افراط شمرده نمی‌شود؛ همانند تقوا که هر مرتبه‌ای از آن مطلوب است.

٤- اخبار «تثلیث»

«و إنّما الامور ثلاث: أمر بيّن رشده فيتّبع؛ و أمر بيّن غيّه فيجتنب؛ و أمر مشكل يردّ حكمه إلى اللّه عزّ و جلّ و إلى رسوله؛ حلال بيّن، و حرام بيّن، و شبهات تتردد بين ذلک، فمن ترک الشبهات نجا من المحرّمات، و من أخذ بالشبهات ارتکب المحرّمات، و هلک من حيث لا يعلم»

دسته چهارم از ادله، روایاتی است که امور را به سه دسته تقسیم می‌کنند: حلال بیّن، حرام بیّن، و شبهات. مهم‌ترین این روایات، مقبوله عمر بن حنظله است که در آن، امام صادق (ع) پس از بیان مرجحات باب تعارض، به کلام پیامبر اکرم (ص) استناد می‌کنند: «**فمن ترک الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلَک من حيث لا يعلم**» هرکس امور شبهه‌ناک را ترک کند، از محرمات نجات می‌یابد و هرکس به آنها عمل کند، در محرمات واقع شده و ندانسته هلاک می‌شود. ظاهر این عبارت، خصوصاً با توجه به تقابل میان «نجات» و «هلاکت»، در لزوم ترک شبهات است.

پاسخ شیخ انصاری به استدلال از اخبار تثلیث

شیخ انصاری در پاسخ به استدلال از اخبار تثلیث (مانند مقبوله ابن حنظله)، مجدداً به مبنای کلیدی خود یعنی «ارشادی بودن» این روایات بازمی‌گردد. طبق این دیدگاه، امر به احتیاط در این اخبار، یک حکم مولوی یکسان نیست، بلکه ارشادی است به لزوم پرهیز از «مضرّت محتمل». ماهیت این ارشاد، بسته به نوع ضرر، متفاوت خواهد بود:

ارشاد به وجوب :در مواردی که تکلیف، منجّز بوده و در معرض عقاب الهی است (مانند اطراف علم اجمالی و شبهات قبل از فحص)، احتیاط برای دفع این ضرر عظیم، «واجب» است.

ارشاد به رجحان :در مواردی که تکلیفی منجّز نشده و صرفاً احتمال وقوع در مفسده‌ای غیر از عقاب مطرح است (مانند شبهات بدویه)، احتیاط برای پرهیز از این ضرر، «مستحب» و راجح است.

بر این اساس، تعابیری مانند «هلک من حیث لا یعلم» نسبی معنا می‌شوند؛ هلاکت در فرض اول، هلاکت اخروی و در فرض دوم، افتادن در مفاسد دنیوی یا غیرعقوبتی است.

اشکال استاد به شیخ انصاری

استاد در نقد این بیان شیخ اشاره می‌کنند که تمسک به «ارشادیت» در اینجا، تا حدی ادعایی است، زیرا برخلاف موارد قبل، علت صریحی در متن روایت برای گره زدن حکم به آن وجود ندارد. ایشان دو راه دیگر را برای تضعیف استدلال اخباریون پیشنهاد می‌کنند:

۱- تشکیک در ظهور :می‌توان در دلالت عبارت «نجا من المحرمات» بر وجوب، تشکیک کرد. زیرا نجات از حرامِ غیرمنجَّز، وجوب عقلی یا شرعی ندارد.

۲- اجمال متن :می‌توان ادعا کرد که به دلیل وجود دو احتمال قوی (مولوی و ارشادی)، حدیث از این حیث «مجمل» شده و برای اثبات وجوب، قابل استناد نیست.

مؤیدات شیخ بر عدم لزوم احتیاط در حدیث تثلیث

شیخ انصاری برای تقویت دیدگاه خود مبنی بر ارشادی و غیرالزامی بودن احتیاط در این روایات، سه مؤید دیگر ذکر می‌کند:

مؤید اول: عمومیت «شبهات» و قبح تخصیص

عبارت «إنّما الأمور ثلاثة» عام است و شامل «شبهات موضوعیه» نیز می‌شود. از آنجا که خود اخباریون هم احتیاط در شبهات موضوعیه را واجب نمی‌دانند، این حدیث نمی‌تواند یک حکم الزامی کلی باشد. از طرفی، تخصیص زدن

حدیث و محدود کردن آن به شبهات حکمیه، هم مستلزم «تخصیص اکثر» است و هم با سیاق حصرگرایانه روایت که «آبی از تخصیص» است، منافات دارد.

مؤید دوم: تحلیل نتیجه ارتکاب شبهه

روایت می‌فرماید: «من أخذ بالشبهات وقع فی المحرمات». نگاه روایت به شبهات، انحلالی و ناظر به تک‌تک آنهاست. ارتکاب یک شبهه، موجب وقوع «قطعی» در حرام نیست، بلکه صرفاً مکلف را در «معرض» و «مشرف» به حرام قرار می‌دهد. کبرای این قیاس که «اجتناب از صرفِ اشراف و در معرض حرام قرار گرفتن، واجب است»، توسط خود حدیث اثبات نشده و نیازمند دلیل خارجی است.

مؤید سوم: قرینیت سایر اخبار با لسان استحبابی

روایات متعدد دیگری با همین مضمون وجود دارند که لسان آن‌ها به وضوح استحبابی است:

۱- روایتی که ترک شبهات را موجب «تقویت نفس» در برابر گناهان می‌داند.

۲- روایتی که مرتکب شبهه را به چوپانی تشبیه می‌کند که «نزدیک است» (یوشِکُ أن) وارد چراگاه ممنوعه شود.

۳- روایتی که کیفر شبهات را «عتاب» و سرزنش معرفی می‌کند، نه «عقاب» و مجازات.

۴- روایتی که اجتناب از شبهات را از اوصاف «اهل ورع» می‌شمارد که ورع، مرتبه‌ای مستحب و بالاتر از عدالت است. این خانواده از روایات، قرینه می‌شوند که حدیث تثلیث نیز در مقام بیان یک حکم الزامی و مولوی نیست.

ج: دلیل عقلی بر وجوب احتیاط

بیان اول: علم اجمالی به وجود محرمات

قبل از رجوع به ادله ی شرعیه می‌دانیم که تعدادی از محرمات در اسلام وجود دارند که به مقتضای آیه ی شریفه‌ی «وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» باید از آن اجتناب کرد. هنگامی که ذمه ی انسان مشغول به وجوب اجتناب از محرمات شد، باید به صورت یقینی از عهده ی این تکلیف خارج شود. برای خارج شدن از عهده ی این تکلیف، یا باید یقین به اجتناب از آن تعداد از محرماتِ محتمل حاصل کند، یا یقین به عدم عقاب در محرمِ محتمل داشته باشد.

اما پس از مراجعه به ادله، قطع به خروج از آن تعداد محرمِ محتمل برای انسان حاصل نمی‌شود؛ بنابراین تا زمانی که اماره‌ای بر حلیت قائم نشده باشد، در تمامی شبهات باید اجتناب کرد.

تحلیل مرحوم آخوند از آیه ی «وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»:

مرحوم آخوند می‌فرمایند در مورد وجه تمسک به آیه ی شریفه و وجوب اجتناب از محرمات، سه فرض وجود دارد:

الف: وجوب نفسی باشد؛ که این وجه، ظاهر از آیه ی شریفه نیست و بعید است.

ب: وجوب ارشادی باشد؛ یعنی ارشاد به حکم عقل به وجوب اجتناب از محرمات باشد، که در این صورت نیز وجوب جدیدی تأسیس نشده و همان وجوب عقلی قبل، تکرار شده است.

ج: وجوب طریقی باشد؛ یعنی خداوند در این آیه، نواهی حضرت رسول (ص) را حجت و طریقی به اوامر خودش قرار می‌دهد، که در این صورت نیز وجوبی غیر از وجوب عقلی اجتناب از نواهی خداوند متعال به وجود نمی‌آید. بنابراین باید گفت که تمسک به این آیه، جنبه ی تأکید بر همان وجوب عقلی اجتناب از اطراف علم اجمالی دارد.

إن قلت: ممکن است گفته شود این علم اجمالی پیش از رجوع به ادله است، اما پس از رجوع به ادله و علم تفصیلی به برخی محرمات، این علم اجمالی از بین می‌رود (منحل می‌شود).

قلت: پاسخش این است که ادله‌ای که گفته می‌شود از دو حال خارج نیست:

اگر مجتهد را عالم به حکم واقعی می‌کند، اشکال پذیرفته است. اما صحیح این است که هیچگاه ادله به گونه‌ای نیستند که هم سنداً و هم دلالتاً قطعی باشند و در تمامی محرمات ما را به علم برسانند.

اگر ادله صرفاً ظنی هستند و مجتهد را عالم به حکم واقعی نمی‌کنند، توانایی انحلال علم اجمالی را ندارند. چون مثلاً اگر اماره‌ای بر حرمت اقامه شد، صرفاً آن شیء را در حق مکلف همانند حرام می‌کند، در حالی که ممکن است واقعاً حلال باشد و حرام واقعی در دایره ی حلال‌هایی باشد که آن هم با اماره ثابت شده‌اند. بنابراین، اگر علم اجمالی به وجود پنجاه حرام در پانصد شبهه را داشته باشیم و چهل حرام به صورت قطعی ثابت شده باشند و ده حرام دیگر با اماره ثابت شده باشند، نمی‌توان در باقی ۴۵۰ شبهه ی دیگر برائت جاری کرد؛ چون ممکن است آن ده حرامی که با اماره ثابت شده‌اند، واقعاً حرام نباشند و حرام‌های واقعی در ۴۵۰ شبهه ی دیگر باشند.

نکته: اقسام انحلال علم اجمالی

انحلال علم اجمالی به دو قسم حقیقی و حکمی تقسیم می‌شود.

انحلال حقیقی آن است که علم تفصیلی به اینکه کدام یک از دو لیوان نجس است، پیدا شود.

انحلال حکمی آن است که اماره یا اصل عملی، آن لیوان نجس را مشخص کند. افرادی که منجزیت علم اجمالی را اقتضایی می‌دانند، ترخیص شارع در یکی از اطراف علم اجمالی را ممکن می‌دانند. مثلاً در جایی که یکی از اطراف، اماره یا اصل ترخیصیِ بلامعارض داشته باشد، کشف می‌شود که شارع علم اجمالی را منحلِ حکمی کرده است. مثلاً اگر لیوان "یک" سابقه ی طهارت داشته باشد و لیوان "دو" سابقه ی نجاست داشته باشد، لیوان "یک" استصحاب ترخیصی بلامعارض دارد و علم اجمالی به این نحو منحل می‌شود. مشهور تفصیل داده‌اند به اینکه اگر اماره پیش از علم اجمالی اقامه شود، علم اجمالی منحل می‌شود و اگر اماره پس از علم اجمالی اقامه شود، علم اجمالی منحل نمی‌شود؛ چون به محض اینکه علم اجمالی شکل می‌گیرد، برائت موجود در لیوان "یک" با برائت

موجود در لیوان "دو" تعارض می‌کنند و از بین می‌رود. بنابراین، پس از اقامه ی اماره بر حرمت لیوان "دو"، نمی‌توان در لیوان "یک" به برائت تمسک کرد. دلیل این اتفاق این است که متعلق برائت، "شک" است نه "مشکوک". برائت در واقع برای شک در تمامی ازمنه – چه قبل از قیام اماره و چه بعد از آن – جعل شده است. اما در قسم قبل که ابتدا اماره اقامه می‌شود و سپس علم اجمالی رخ می‌دهد، می‌توان گفت به محض قیام اماره، در طرف دیگر بلامعارض برائت جاری می‌شود و علم اجمالی که رخ می‌دهد، منجزیتی ندارد.

پاسخ به استدلال عقلی اول

۱- انسان مکلف به واقع بما هو واقع نیست؛ بلکه هنگامی مکلف است که واقع به او از طریق علم تفصیلی یا اماره برسد. بنابراین، در علم اجمالی مذکور، اطرافی که اماره یا علم تفصیلی بر حرمت آن قائم نشده است، جواز ارتکاب دارند.

این پاسخ صحیح نیست؛ چون خود علم اجمالی نیز در کنار علم تفصیلی و اماره، یکی از راه‌های تنجز واقع می‌باشد.

۲- اگر نسبت به تعدادی از شبهات با اماره یا اصل عملی حرمت ثابت شود، دیگر علم اجمالی منجزیتی ندارد و حکماً منحل می‌شود و باید به همان مقداری که اماره بر آن قائم شده است، اکتفا کرد. چون در مواردی که حرمت با اماره ثابت شده است، اصل جاری نمی‌شود و در باقی شبهات، اصل بلامعارض جریان پیدا می‌کند؛ خواه علم اجمالی پس از قیام اماره باشد یا پیش از آن.

اما از نکته‌ای که گذشت، دانسته شد که این پاسخ اشتباه است و در مواردی که ابتدا علم اجمالی باشد و سپس اماره قائم شود – مانند همین علم اجمالی کبیر – منجزیت علم اجمالی از بین نمی‌رود و ظاهراً خود شیخ نیز این مبنا را قبول دارند.

دلیل دوم عقلی بر وجوب احتیاط: اصالة الحظر

اصل اولی در اشیاء، حظر است. تا زمانی که اباحه ثابت نشده باشد، باید اقتصار به همان اصل کرد. آن روایاتی که بر اباحه وارد شده‌اند نیز با روایات توقف و احتیاط معارضه می‌کنند و رجوع به اصل حظر صورت می‌گیرد.

بر فرض هم که اصل اولی را حظر ندانیم و توقف کنیم نیز باز هم نتیجه با حظر یکسان می‌شود؛ چون عقل حکم به وجوب دفع ضرر محتمل می‌کند.

پاسخ

اولاً در ما نحن فیه هیچ رجوع به اصلی صورت نمی‌گیرد؛ چون برائت با روایات ثابت می‌شود. ثانیاً اصالۀ الحظر و رجوع به حظر در هنگام توقف، مبتنی بر پذیرش قاعده ی دفع ضرر محتمل می‌باشد.

اگر مراد، ضرر اخروی باشد، باید گفت که هیچ ضرری محتمل نیست؛ چون قاعده ی قبح عقاب بلابیان احتمال ضرر را از بین می‌برد.

اگر مراد، ضرر دنیوی باشد نیز باید گفت که عقل چنین حکمی را حتی نسبت به ضرر مقطوع نیز ندارد، فضلاً از ضرر محتمل. اگر هم عقل چنین حکمی داشته باشد، مخالفت با آن مستلزم عقاب نیست؛ چون از باب احتیاط در شبهات موضوعیه است که خود اخباریین نیز در آن احتیاط نمی‌کنند.

تنبیهات

تنبیه اول و دوم به دلیل کم‌اهمیت بودن خوانده نشد.

تنبیه سوم: احکام مولوی و ارشادی و نسبت آن با احتیاط

توضیح احکام عقلی در سلسله‌ی علل و معالیل

احکام عقلی در سلسله ی علل: اگر عقل، علل احکام را درک کند و مستقیماً با درک مناط به حکم شرعی برسد (مانند اینکه عقل، حکم به حسن عدل و قبح ظلم می‌کند و سپس به حکم شرعی می‌رسد).

احکام عقلی در سلسله ی معالیل: بعد از آنکه عقل، حکمی را فرض می‌کند، احکامی را به عنوان آثار و لوازم آن متصور شده و به آن حکم می‌کند (مانند وجوب اطاعت و تعلم حکم). حکم عقل به احتیاط، از احکام عقلی در سلسله ی معالیل است. علما بر این باورند که احکام عقلی در سلسله ی معالیل، مستتبع حکم مولوی از جانب شارع نیست. روایات "حسن احتیاط" همگی ناظر به این حکم عقل در سلسله ی معالیل هستند؛ لذا همگی ارشادی می‌باشند.

تعریف حکم مولوی و ارشادی

حکم مولوی آن حکمی است که شارع آن را در مقام مولویت خود صادر کرده و برای آن اعمال مولویت کرده است.

حکم ارشادی صرفاً از مقام شخص آگاه و متخصص صادر می‌شود و هیچ‌گونه اعمال مولویتی در آن نیست.

موارد حکم ارشادی در فقه

اگر در متن روایت به عنوان تعلیل، اثر و تبعه ی دنیوی ذکر شود، آن امر ارشادی می‌باشد. مثلاً اگر گفته شود ایستاده آب خوردن در شب موجب مرض می‌شود، استظهار این است که شارع در مقام شخص آگاه و متخصص، این حکم را بیان کرده و هیچ‌گونه اعمال مولویتی بر آن حکم نکرده است.

اشکال: چنین بیانی صحیح نیست. چون صرف اینکه حکمی معلل به تبعه ی دنیوی می‌شود، نمی‌تواند قرینه بر ارشادیت باشد؛ زیرا ممکن است به دلیل همین تبعه ی دنیوی مذکور و برای اینکه عباد دچار این تبعه نشوند، به این عمل بغض داشته باشد و اعمال مولویتی در پی آن آورده باشد. مثلاً اگر دکتری برای پسرش دارویی را تجویز

کند، ممکن است علاوه بر اینکه به او بگوید این دارو را بخور چون خوب می‌شوی، به دلیل اشتیاق به بهبودی پسرش، در این امر اعمال مولویت نیز کرده باشد و صرف اخبار به مفید بودن این دارو نباشد.

احکام عقلی در سلسله ی معالیل، ارشادی است و احکام عقلی در سلسله ی علل، مولوی است.

تذکر: گاهی بحث در این است که آیا حکمی که توسط عقل درک شده، مولوی است یا ارشادی؛ و گاهی بحث در این است که آیا این خطابی که از جانب شارع صادر شده است، متضمن حکم مولوی است یا ارشادی؟ این دو بحث با یکدیگر متفاوت هستند. اگر عقل مناط را درک کند و مستقیماً به حکم شرعی برسد، حکم عقل در سلسله ی علل می‌باشد و متضمن حکم مولوی از جانب شارع است. اما اگر پس از رسیدن به یک حکم، عقل در پی آن، احکامی را به عنوان آثار و توابع بر آن حکم بار کند، حکم عقل در سلسله ی معالیل می‌باشد و متضمن حکم مولوی نیستند و ارشادی هستند؛ یا خطابات شارع در این موارد مولوی یا ارشادی‌اند؛ چون شارع اراده ی مستقلش به حکم اصلی تعلق گرفته است و این احکام از لوازم و توابع آن حکم اصلی هستند و اراده ی مستقلی ندارند. خطاب شارع اگر مناطی غیر از حکم عقلِ در سلسله ی علل نداشته باشد، ارشادی می‌شود. اما اگر مناطی غیر از مناط حکم عقل داشته باشد، مولوی می‌شود. خطاب شارع اگر مناطی غیر از حکم عقلِ در سلسله ی معالیل نداشته باشد، ارشادی می‌باشد، اما اگر مناطی غیر از حکم عقلِ در سلسله ی معالیل داشته باشد، مولوی می‌شود. بنابراین اینکه گفته می‌شود اگر خطابی در مورد حکم عقلی صادر شود، ارشادی می‌باشد، به نحو موجبه ی کلیه صحیح نیست.

امر و نهی به شیء در ضمن مرکب، ارشاد به جزئیت و مانعیت می‌باشد. مثلاً "لا تصل فی وبر ما لایؤکل لحمه" ارشاد به مانعیت است.

در جایی که توقع عرف از امر و نهی، صحت و فساد باشد، خطاب ارشادی می‌شود. مثلاً اگر از ازدواج با زن باکره بدون اذن ولی نهی شده باشد، عرف از این نهی توقع فساد دارد؛ لذا نهی، ارشاد به فساد در نظر گرفته می‌شود.

ثمرات تشخیص امر مولوی از ارشادی

امر ارشادی، اطلاقی وسیع‌تر از مُرشَدٌالیه ندارد.

خطاب مولوی، عموم ازمانی دارد، به خلاف خطاب ارشادی. چالش بزرگ طب اسلامی نیز همین می‌باشد.

اگر خطاب مولوی باشد، در صورت عجز، خطاب ساقط می‌شود. اما اگر ارشادی باشد، ساقط نمی‌شود. مثلاً اگر خطاب وجوب ایستاده نماز خواندن، مولوی باشد، در صورت عجز از قیام، وجوب قیام ساقط می‌شود اما اصل مرکب نماز ساقط نمی‌شود. اما اگر این خطاب، ارشاد به شرطیت و جزئیت باشد، شرطیت و جزئیت آن عمل نسبت به صورت عجز و صورت توانایی اطلاق دارد؛ پس با وجود عجز نیز قیام، شرط یا جزء می‌باشد. بنابراین با سقوط یکی از اجزاء یا شرایط مرکب و عدم امکان اتیان مرکب، وجوب آن نماز به کلی ساقط می‌شود (البته مادامی که دلیل مستقل، حکم به وجوب نشسته خواندن نماز نکرده باشد).

بررسی مولوی یا ارشادی بودن امر به احتیاط

شکی در اینکه احتیاط عقلاً و نقلاً رجحان دارد، وجود ندارد؛ چون سبب نزدیک‌تر شدن به واقع می‌شود. (البته برخی حسن احتیاط را انکار کرده‌اند).

در اینکه آیا امر به احتیاط، نفساً مطلوب است و واجب (و گاهی مستحب) است یا اینکه ارشادی است، دو وجه وجود دارد. اوامر ظهور در وجوب و مولویت دارند. پس از اینکه قرینه بر عدم وجوب اقامه شد، دلیلی برای رفع ید از مولویت وجود ندارد.

وجه اینکه ارشادی است، این است که ظاهر اخبار به گونه‌ای است که انگار حکم عقل به حسن احتیاط را تأکید می‌کند. همچنین حکمت اجتناب از شبهه را که بیان می‌کند، این است که با ارتکاب شبهه، انجام حرام واقعی صورت نگیرد و فرورفتن در هلاکت واقعی صورت نگیرد؛ و این مطلب، ظاهر در ارشادی بودن است؛ چون اینکه با

احتیاط، فعل واقعی صورت می‌گیرد و از اقتحام در هلاکت جلوگیری می‌شود را عقل نیز به همان مناط درک می‌کند و شارع با این بیان صرفاً آن را تأکید کرده است.

همچنین قرینه ی سیاق، حکم به ارشادی بودن می‌کند؛ چون در برخی روایات، اجتناب از شبهات عطف به اجتناب از محرمات شده است و شکی نیست که دومی (اجتناب از محرمات قطعی) مصداق امر ارشادی (به حکم عقل) می‌باشد.

البته چه بسا با وجود ارشادی بودن، بر احتیاط ثواب مترتب شود؛ چون عمل، حسن فاعلی داشته است و انقیاد صورت گرفته است و بر انقیاد ثواب مترتب می‌شود.

البته برخی از روایات احتیاط به مناط جدیدی اشاره می‌کنند که عقل به آن حکم نمی‌کند و آن این است که ارتکاب شبهات منجر می‌شود که انسان کم‌کم ارتکاب حرام نیز برایش آسان شود. از آن جایی که اصل در احکام بر مولویت است و این حکمتی که برای کلام ذکر شده است را نیز عقل درک نمی‌کرد، مجوزی برای حمل کلام بر ارشادیت باقی نمی‌ماند.

حسن احتیاط مطلقاً

باید توجه داشت که حتی در موارد دوران بین حرمت و استحباب هم، احتیاط و ترک فعل حسن است؛ چرا که دفع مفسده ی ملزمه، اولی از جلب مصلحت غیر ملزمه می‌باشد.

نباید توهم شود که اگر احتمال اینکه عبادتی از جمله ی مستحبات است وجود داشته باشد، دوران بین حرمت تشریع و استحباب آن فعل عبادی رخ می‌دهد و انجامش حسنی ندارد. چون حرمت تشریع متوقف بر تحقق تشریع است و تحقق تشریع نیز متوقف بر قصد تشریع است و تا زمانی که قصد بر تشریع وجود نداشته باشد، تشریع و حرمت آن محقق نمی‌شود.

تنبیه چهارم: تحلیل دیدگاه‌های اخباریون در باب شبهات حکمیه

بحث حاضر به تحلیل و بررسی دیدگاه‌های منسوب به اخباریون در مواجهه با شبهات حکمیه می‌پردازد. بنا بر نقل مرحوم وحید بهبهانی (قدس سره)، اخباریون در این باب به چهار مذهب یا مسلک تقسیم می‌شوند:

۱- التوقف ۲- الاحتیاط ۳- الحرمة الظاهریة ۴- الحرمة الواقعیة

پرسش اصلی که مرحوم شیخ انصاری در مقام تحلیل آن برمی‌آید، این است که آیا این چهار عنوان، بیانگر چهار دیدگاه ماهویِ متمایز هستند یا صرفاً تعابیر مختلفی از یک مبنای واحد به شمار می‌روند؟

تحلیل احتمالات در تبیین نسبت میان دیدگاه‌ها

احتمال نخست: وحدت در مبنا و اختلاف در تعبیر

بر اساس این احتمال، تمامی این عناوین به یک اصل واحد، یعنی «لزوم اجتناب از شبهه» بازمی‌گردند. تفاوت در تعابیر نیز نه از اختلاف در مبنا، بلکه از تفاوت در ادله و منظر استنادی هر گروه نشأت گرفته است:

قائلین به توقف، به روایاتی نظر داشته‌اند که صریحاً امر به «توقف عند الشبهة» می‌کنند.

قائلین به احتیاط، به ادله‌ای تمسک کرده‌اند که در آن‌ها لفظ «احتیاط» به کار رفته است.

قائلین به حرمت ظاهریه، اجتناب از شبهه را به عنوان مقدمه‌ای برای پرهیز از وقوع در مفسده‌ی حرام واقعی لحاظ کرده‌اند. از آنجا که این حرمت، طریقی برای حفظ واقع است، آن را «ظاهری» نامیده‌اند.

قائلین به حرمت واقعیه، خودِ «فعل مشتبه» را به عنوان یک موضوع مستقل برای تحریم در نظر گرفته‌اند. از این منظر، ارتکاب شبهه فی نفسه یکی از محرمات الهی است، لذا حرمت آن «واقعی» تلقی می‌شود.

احتمال دوم: وجود تمایز ماهوی میان دیدگاه‌ها

شیخ انصاری در ادامه، به بررسی تفاوت‌های مفهومی و ماهوی این عناوین می‌پردازد و نشان می‌دهد که می‌توان برای هر یک، معنایی متمایز از دیگری در نظر گرفت.

۱- تمایز میان «توقف» و «احتیاط»:

مفهوم «توقف» اعم از «احتیاط» است. توقف به معنای دست کشیدن از هرگونه اقدام در برابر شبهه است، اما وظیفه عملی مکلف پس از توقف، لزوماً احتیاط نیست. در مواردی همچون دعاوی مالی و حقوقی که احتیاط ممکن نیست (زیرا اجرای احتیاط مستلزم تصرف در حق طرفین دعواست)، توقف به معنای رجوع به راه‌حل‌های دیگر مانند صلح یا قرعه است. بنابراین، «توقف» شامل مواردی می‌شود که «احتیاط» آن‌ها را پوشش نمی‌دهد.

۲- تمایز میان «احتیاط» و حرمت:

مفهوم «احتیاط» نیز از «حرمت» اعم است. احتیاط هم در شبهات تحریمیه (احتمال وجود حرمت) و هم در شبهات وجوبیه (احتمال وجود وجوب) جاری است. در حالی که «حرمت» صرفاً ناظر به شبهات تحریمیه است.

۳- تمایز میان «حرمت ظاهریه» و «حرمت واقعیه»:

این تمایز، پیچیده‌ترین بخش بحث است و شیخ دو وجه اصلی برای آن ذکر می‌کند:

وجه اول تمایز: تفاوت در حیثیت لحاظ

حرمت ظاهریه :در این دیدگاه، حرمت به عنوان یک حکم طریقی برای حفظ حکم واقعی اولیه لحاظ می‌شود. موضوع این حرمت، خود شیء خارجی (مانند نبیذ) است، نه عنوان «مشتبه بودن». چون حرمت واقعی آن برای ما مجهول است، حکم به لزوم اجتناب را «ظاهری» می‌نامیم.

حرمت واقعیه : از دو منظر قابل تبیین است :

۱- به عنوان حکم واقعی ثانوی :حرمت، یک حکم واقعی است که بر موضوع «شک و اشتباه» عارض شده است. شارع همان‌طور که احکام اولیه را جعل کرده، برای مکلفِ شاک نیز واقعاً حکمی به نام «وجوب احتیاط» یا «حرمت ارتکاب» وضع نموده است.

۲- به عنوان تنها حکم واقعی برای شاک :برای حل معضل «اجتماع حکم واقعی و ظاهری»، این گروه ممکن است بگوید که در حق شاک، حکم واقعی اولیه اساساً وجود ندارد و تنها حکم واقعی برای او، همین لزوم اجتناب است.

وجه دوم تمایز: تفاوت در ماهیت حکم و استحقاق عقوبت

حرمت ظاهریه :طبق این نظر، ارتکاب شبهه یک «ریسک» است. عقوبت تنها در صورتی ثابت می‌شود که فعل در واقع نیز حرام بوده باشد. اگر فعل در واقع مباح باشد، مکلف (صرفاً به دلیل ارتکاب شبهه) عقوبت نمی‌شود، هرچند ممکن است مرتکب «تجرّی» شده باشد.

حرمت واقعیه :در این دیدگاه، ارتکاب شبهه فی نفسه و قطع نظر از حکم واقعی، موجب استحقاق عقوبت است. مبنای این نظر، قاعده عقلی قبح التصرف فی ملک الغیر بغیر اذنه است. از آنجا که مکلف مملوک خداوند است و در موارد شبهه، «اذن» شارع برای ارتکاب فعل به او نرسیده، نفس این تصرف، عملی قبیح و حرام واقعی محسوب می‌شود و مستوجب عقوبت است، حتی اگر آن فعل در لوح محفوظ مباح باشد.

وجه سوم در تمایز «حرمت ظاهریه» و «حرمت واقعیه»: تفسیر معکوس

در ادامه تحلیل تمایزات میان دیدگاه‌های منسوب به اخباریون، شیخ انصاری به وجه سومی در تبیین تفاوت میان «حرمت ظاهریه» و «حرمت واقعیه» می‌پردازد که مبتنی بر یک تفسیر معکوس است:

مقصود از «حرمت ظاهریه»: بر اساس این احتمال، مراد قائلین به این نظر، آن است که ملاک در عقوبت، همین «ظاهر» و حالت شک است. به عبارت دیگر، ارتکاب شبهه مطلقاً موجب عقوبت است، حتی اگر آن فعل در واقع مباح باشد . و إن کان مباحاً فی الواقع.

مقصود از «حرمت واقعیه»: برعکس، ممکن است مراد از این تعبیر آن باشد که ملاک در عقوبت، صرفاً «حکم واقعی» است .یعنی ارتکاب شبهه فی نفسه حرام نیست، بلکه تنها در صورتی مکلف معاقب خواهد بود که آن فعل در واقع حرام باشد. إن کان فی الواقع حراماً استحق المؤاخذة علیه و إلا فلا.

تحلیل ماهیت امر به اجتناب از شبهات: ارشادی یا مولوی؟

این تحلیل، بحث را به سمت ماهیت‌شناسی اوامر و نواهی مربوط به شبهات سوق می‌دهد. به نظر می‌رسد این اوامر، «مولوی» نیستند، بلکه ارشادی هستند. امر ارشادی، خود ثواب و عقاب مستقلی ندارد، بلکه صرفاً به یک مصلحت، مفسده یا حکم دیگر (عقلی یا شرعی) راهنمایی می‌کند.

نقطه افتراق کلیدی میان اصولیون و اخباریون در همین جاست که «مرشَدٌ الیه» چیست:

دیدگاه اصولیون: امر به احتیاط در شبهات بدویه را ارشاد به یک امر رجحانی (حسن احتیاط) می‌دانند که هدف آن دفع مفاسد دنیوی یا کسب مصالح است.

دیدگاه اخباریون : اخباریون اخبار احتیاط را متضمن حکم مولوی می‌دانند اما آن عده که اخبار احتیاط را حکم ارشادی می‌دانند، ارشاد به یک امر لزومی می‌دانند، زیرا «مرشَدٌ الیه» از دید آن‌ها، احتمال عقوبت اخروی است و دفع ضرر محتمل اخروی، عقلاً واجب است.

تحلیل آثار مترتب بر احتیاط: بحث انقیاد و تجری

استحقاق ثواب در انقیاد : اگر مکلف از روی احتیاط، فعل مشکوکی را ترک کند و بعداً معلوم شود که آن فعل حلال بوده، این عمل مصداق انقیاد است. شیخ می‌فرماید چنین فردی قطعاً مستحق مدح است و بعید نیست که مستحق ثواب نیز باشد، زیرا این عمل ناشی از تعظیم مولاست.

اشکال عدم تلازم در تجری و تحلیل آن :حال اگر کسی احتیاطِ واجب (طبق مبنای اخباری) را ترک کند و مرتکب فعل مشکوک شود و بعداً معلوم شود حلال بوده، این عمل مصداق تجرّی است. در اینجا این اشکال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان میان انقیاد و تجری تفکیک کرد و برای اولی استحقاق ثواب قائل شد اما برای دومی قائل به استحقاق عقاب نشد؟ شیخ انصاری این ملازمه را نمی‌پذیرد و می‌فرماید :لا یلزم من تسلیم استحقاق الثواب علی الانقیاد، استحقاقُ العقاب علی التجرّی.

تحلیل تکمیلی :به نظر می‌رسد راه حل دقیق‌تر، تفکیک میان مقام استحقاق و مقام فعلیت باشد:

در مقام استحقاق :تلازم عقلی برقرار است. اگر مبنا نیت باشد، همان‌طور که انقیاد مستحق ثواب است، تجری نیز مستحق عقاب است.

در مقام فعلیت :تلازم از بین می‌رود. به دلیل قاعده سبقت رحمته غضبه، می‌توان گفت خداوند در مورد تجری، با آنکه فرد مستحق عقاب است، از باب لطف او را عقاب نمی‌کند؛ اما در مورد انقیاد، از باب کرم، ثواب استحقاقی را فعلیت بخشیده و چه بسا آن را مضاعف می‌گرداند.

تنبیه پنجم: تقدم اصول سببی بر مسببی

اصول عملیه زمانی جاری می‌شوند که اصل دیگری موضوعشان را از بین نبرد. به عنوان مثال، اگر با حیوانی مواجه شدیم که نمی‌دانیم ذبح شرعی شده است، اصل برائت در ناحیه ی حکم خوردن گوشت آن حیوان جاری می‌شود. اما اگر شک در حلیت گوشت حیوان، ناشی از شک در قبول تذکیه ی آن باشد، اصل عدم قبول تذکیه جاری می‌شود و موضوع اصل برائت را (که شک در حلیت خوردن گوشت حیوان بود) از بین می‌برد و ما را به علم به حرمت (ظاهری) می‌رساند.

جریان اصل عدم قبول تذکیه از طریق استصحاب عدم ازلی می‌باشد. آن حیوان یک زمانی قابلیت تذکیه نداشت (چون کلاً نبود) و این نبودن قابلیت در مرحله ی بعد، استصحاب می‌شود.

بیانی از مرحوم محقق و شهید ثانی:

ایشان می‌فرمایند اگر حیوانی از سگ و گوسفند متولد شود و عرفاً خلقت جدیدی داشته باشد، حرام گوشت است اما طاهر است.

در اینکه وجه فتوا به حرمت چیست، اختلاف نظر وجود دارد:

جریان اصل عدم تذکیه: این احتمال زمانی وجود دارد که شک در قابلیت تذکیه ی این حیوان وجود داشته باشد و همچنین عمومی که دلالت بر جواز تذکیه ی تمامی حیوانات (غیر آنچه که تخصیص خورده) کند، نداشته باشیم. باید توجه داشت که اگر اصل عدم تذکیه ثابت شود، حیوان هم حرام گوشت می‌شود و هم قاعدتاً باید نجس باشد؛ پس چرا ایشان قائل به طهارت شده‌اند؟ دو احتمال وجود دارد:

الف: ممکن است به دلیل اصالة الطهارة قائل به طهارت شده باشند. این وجه باطل است؛ چون این اصل، مسببی محسوب می‌شود و اصل عدم تذکیه، اصل سببی است و مقدم می‌باشد.

ب: موضوع نجاست، "میته" است و موضوع حلیت، "تذکیه" است. استصحاب عدم تذکیه، حرمت اکل را ثابت می‌کند. از استصحاب عدم تذکیه، به "میته" بودن (که موضوع نجاست است) نمی‌رسیم مگر به نحو اصل مثبت. لذا با این استصحاب نمی‌توان موضوع نجاست را احراز کرد. در نتیجه می‌توان استصحاب عدم میته بودن را جاری کرد. زمانی که عدم میته بودن این حیوان ثابت شد، حکم طهارت نیز بدون هیچ اشکالی ثابت می‌شود.

استصحاب حرمت اکل لحم حیوان در حال حیات: استصحاب حرمت اکل لحم حیوان در حال حیات و قبل از تذکیه، حکم به حرمت اکل لحم حیوان پس از تذکیه می‌کند.

اشکال: حرمت لحم پیش از تذکیه به سبب میته بودن آن است. اگر فرض بر این باشد که حیوان قابلیت تذکیه دارد، عنوان میته از بین می‌رود و وجهی برای حرمت باقی نمی‌ماند. باید توجه داشت که در اینجا استصحاب تعلیقی رخ می‌دهد؛ چون حیوان زنده، میته نیست و مراد این است که اگر بنا بر استفاده از گوشتش باشد (و تذکیه نشود)، آن حیوان میته است.

حصر نجاسات و محللات: نجاسات و محللات، محصور هستند. هر آنچه که به عنوان نجس و محلل ذکر نشود، پاک و حرام است.

اشکال

الف: آنچه که محصور است، محرمات است نه محللات (در باب اطعمه).

ب: عقل و نقل دلالت بر اباحه ی آن چه که مشکوک الحرمه است، می‌کند.

اهمیت تشخیص موضوع خطابات (وجودی یا عدمی بودن):

تشخیص موضوع خطابات بسیار اهمیت دارد. یکی از مواردی که تشخیص موضوع در آن تأثیرگذار است، وجودی یا عدمی بودن موضوع می‌باشد. این بحث ثمره‌اش را در استصحاب نشان می‌دهد. مثلاً اگر شارع بگوید "اکرم الرجال" و "تصدق للنساء"، اگر در مورد شخصی شک کردیم که مرد است یا زن، استصحاب عدم مرد بودن و استصحاب عدم زن بودن در او تعارض و تساقط می‌کند و رجوع به عام فوقانی (اگر باشد) صورت می‌گیرد. اما اگر شارع بگوید "اکرم الرجال" و "تصدق غیر الرجال"، فقط استصحاب عدم مرد بودن جاری می‌شود (و نتیجه می‌دهد غیر رجل است)؛ چون زن بودن و عدم زن بودن دارای اثر شرعی مستقیم نیست مگر به نحو اصل مثبت که از عدم زن بودن به مرد بودن برسیم (که در فرض دوم، موضوع "غیر الرجال" با استصحاب عدم رجل بودن ثابت می‌شود). لذا می‌توان گفت اینکه موضوع، عدمی باشد یا وجودی، دارای اثر شرعی می‌باشد.

این بحث در دو ناحیه مطرح می‌شود:

اگر عامی بگوید "اکرم العلماء" و خاصی بگوید "لاتکرم العالم الفاسق"، مشهور علما بر این باورند که موضوع عام، "عالم غیر فاسق" است نه "عالم عادل".

همچنین در مفاهیم، اگر گفته شود "لایجب اکرام العالم الفاسق"، مفهومش این است که "یجب اکرام العالم غیر الفاسق"، نه "عالم عادل". البته این بحث با دو چالش بزرگ رو به رو است:

اگر روایات، نقل به معنا شده باشند، نمی‌توان بر عدمی یا وجودی بودن موضوع، اثر بار کرد.

ممکن است با اینکه در لوح محفوظ، موضوع عدمی بوده، اما امام آن را به صورت وجودی مطرح کرده است.

اگر گفته شود در قرآن کریم، حلیت معلق به "طیبات" شده است و مفهوم این کلام، حرمت غیر طیبات است؛ بنابراین تا زمانی که "طیبات" (که موضوع است) احراز نشده، استصحاب عدم طیبات جاری می‌شود (و نتیجه حرمت است).

پاسخ: پاسخش این است که در ادله ی دیگر، حرمت نیز معلق به عنوان "خبیث" شده است. تا زمانی که احراز خباثت نشود، استصحاب عدم خبیث جاری می‌شود و با استصحاب عدم طیب تعارض و تساقط می‌کند و در نتیجه رجوع به اصل اباحه می‌کنیم.

نکته در باب ظهور عناوین

ظهور عناوین گاهی در عرفیت است، گاهی در شرعیت، و گاهی در نفس الامر و واقعیت. یکی از راه‌های احراز عنوان نفس‌الامری، عرف و سکوت و عدم تخطئه ی شارع است. در ما نحن فیه، اگر مراد، "طیب شرعی" باشد، شک داریم که این حیوان طیب است یا خیر و در نتیجه استصحاب عدم طیب جاری می‌شود. اگر مراد، "طیب عرفی" یا "نفس‌الامری" باشد و از طریقی طیب بودن این حیوان احراز شد، به عموم حلیت طیبات اخذ می‌شود و نوبت به استصحاب نمی‌رسد. چه بسا گفته شود "طیب" امر عدمی به معنای "عدم خبیث" است و از طریق استصحاب عدم خبیث می‌توان طیب بودن را به اثبات رساند.

المسئلۀ الثانیۀ: دوران حکم الفعل بین الحرمۀ و غیر الوجوب من جهۀ اجمال النص

موارد اجمال نص

۱- اجمال لفظ دال بر حکم

لفظ دال بر حکم، مجمل باشد؛ مثلاً با واژه ی "لاینبغی" باشد که مشخص نیست مراد حرمت است یا کراهت.

۲- اجمال مدلول تصوریِ متعلق حکم

مانند لفظ "غناء" که مشخص نیست مراد از آن چیست. در نتیجه، آنچه که شک در غناء بودنش وجود دارد، محتمل الحرمه می‌شود.

۳- اجمال مدلول استعمالی متعلق حکم

مدلول استعمالیِ متعلق حکم، مجمل باشد؛ مانند اینکه در خطابی ندانیم که حکم حرمت خمر شامل خمر غیر مسکر هم می‌شود یا نه، و اطلاقی هم در کلام برای شمول حکم نسبت به خمر غیر مسکر وجود نداشته باشد.

حکم شبهه ی تحریمیه از جهت اجمال نص

در این مورد نیز همانند صورت فقدان نص، برائت جاری می‌شود و ادله ی طرفین در اینجا نیز جاری است.

توهم و پاسخ به آن

مرحوم حر عاملی، اجمال در متعلق حکم را از قبیل شبهه ی موضوعیه دانسته است؛ در حالی که چنین چیزی باطل است. منشأ توهم این است که ایشان گمان داشته‌اند که چون منشأ اشتباه در اینجا عدم شناخت معنای موضوعٌ‌له است، پس رفع آن وظیفه ی شارع نیست و باید برای رفع آن به عارف به لغت رجوع کرد.

پاسخش این است که مناط حکمیه بودن شبهه، **شک در مراد** شارع است و شکی نیست که در ما نحن فیه، شک در مراد شارع وجود دارد؛ هر چند که منشأش عدم شناخت وضع باشد. پس وظیفه ی شارع است که این ابهام را رفع کند؛ هر چند که ممکن است گاهی با رجوع به عارف به لغت، چنین ابهامی برطرف شود.

المسئلة الثالثة: دوران الحكم بين الحرمة و غير الوجوب از جهت تعارض النصين و عدم ثبوت المرجح

حکم شبهه ی تحریمیه از جهت تعارض نصین

در این مورد نیز برائت حاکم است؛ به دلیل اینکه تنها ادله‌ای که مبنی بر احتیاط وجود دارد، (در بخش قبل) به آن پرداخته شد و گفته شد که حمل بر ارشاد می‌شوند. همچنین، مرفوعه ی علامه از زراره نیز در خصوص صورت تعارض نصین، احتیاط را ثابت می‌کند؛ اما این روایت از نظر سندی بسیار ضعیف است.

مرحوم همدانی در دلالت این روایت شریفه بر اینکه در تعارض نصین باید رجوع به احتیاط کرد نیز مناقشه کرده‌اند، به اینکه "احتیاط" در این خبر، "مرجح" است نه "مرجع". لذا اگر هر دو خبر مخالف احتیاط بودند، اگر احتیاط مرجح باشد، باید به مرجح بعدی رجوع کرد، اما اگر احتیاط مرجع باشد، باید به احتیاط رجوع نمود.

نکته: گوناگونی دواعی جعل حدیث

اگر گفته شود در این نوع از روایات (متعارض)، داعی بر جعل حس نمی‌شود، پاسخش این است که دواعی بر جعل بسیار زیاد و گوناگون هستند. اینطور نیست که صرفاً داعی جعل، اباحه ی محرمات یا از بین بردن عقاید و مسلمات شیعه باشد، بلکه گاهی اشخاص به داعی تحریف دین و به هم ریختن تراث شیعه و همچنین پر کردن فقه شیعه از احادیث جعلی، دست به جعل می‌زدند. لذا در مواردی از احادیث در برخی ابواب فقه - که فی نفسه داعی جعلی مثل اباحه یا تحریف مسلمات در آن نیست - ممکن است از باب تحریف کلیت احادیث و به هم ریختن تراث شیعه، جعل صورت گیرد. گاهی نیز اشخاص به دلایل تقدس‌مآبانه و صرفاً به دلیل اینکه مردم را به مناسک دینی ترغیب کنند، احادیث جعلی مبنی بر مستحبات دروغین و ثواب‌های عجیب و غریب جعل می‌کنند.

پس از اینکه گفته شد در هنگام تعارض و فقدان مرجحات، به دلیل ضعف سندی مرفوعه رجوع به احتیاط نمی‌شود؛ در اینکه مرجع چیست اختلاف وجود دارد. برخی قول به اخذ به خبری که موافق برائت است را برگزیده‌اند. برخی حکم به توقف و برخی حکم به تساقط و رجوع به اصل عملی کرده‌اند. برخی نیز حکم به تخییر کرده‌اند.

بحث تعارض خبر مُقَرِّر و خبر ناقل

اصولیون هنگام تعارض خبر موافق اصل (یا همان مُقَرّر) و خبر مخالف اصل (یا همان ناقل)، مشهوراً خبر ناقل را مقدم می‌کنند؛ هر چند این مسئله اختلافی است. از طرفی، در هنگام تعارض خبر حاظر (دال بر حرمت) و خبر مُبیح (دال بر اباحه)، خبر حاظر را مقدم می‌کنند و برخی ادعای اجماع بر این مطلب کرده‌اند. دو ابهام در این مسئله وجود دارد:

خبر حاظر از مصادیق خبر ناقل است و خبر مُبیح از مصادیق خبر مُقَرِّر. پس چرا در یک مسئله شهرت وجود دارد و در مسئله ی دیگر اجماع؟

اصولییون با اینکه در اصول، قائل به تقدیم خبر ناقل شده‌اند؛ اما در فقه اینگونه عمل نمی‌کنند و (غالباً) رجوع به تخییر یا تساقط می‌کنند.

پاسخ سؤال اول: این است که ممکن است مراد اصولییون از مُقَرِّر و ناقل، نسبت اصل با اصل برائت از وجوب باشد، نه اصل اباحه. اما مُبیح و حاظر در حیطه ی شبهه ی تحریمیه باشد. با این بیان، غیریت دو اصطلاح مذکور با یکدیگر تعریف می‌شود.

پاسخ سؤال دوم: نیز این است که ممکن است حکم اصولییون در اصول، بنا بر قاعده ی اولیه و با غض نظر از روایات باشد و حکمشان در فقه، با در نظر گرفتن روایاتی است که دال بر تخییر یا تساقط هستند.

المسئلة الرابعة: دوران الحکم بین الحرمة و غیر الوجوب مع کون الشک فی الواقعة الجزئیة لأجل الاشتباه فی الامور الخارجیة

در شبهات موضوعیه هیچ اختلافی در جریان اصل برائت وجود ندارد و حتی اخباریون نیز به دلیل روایات، قائل به برائت هستند.

ادله‌ی برائت در شبهات موضوعیه

«کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام»

«کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال»

روایت مسعدة بن صدقه

«عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ کُلُّ شَیْءٍ هُوَ لَکَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَیْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِکَ وَ ذَلِکَ مِثْلُ الثَّوْبِ یَکُونُ عَلَیْکَ قَدِ اشْتَرَیْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ أَوِ الْمَمْلُوکِ عِنْدَکَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِیعَ أَوْ قُهِرَ أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَکَ وَ هِیَ أُخْتُکَ أَوْ رَضِیعَتُکَ وَ الْأَشْیَاءُ کُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى یَسْتَبِینَ لَکَ غَیْرُ ذَلِکَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَیِّنَةُ»

این روایت شریفه از مهمترین روایاتی است که در موارد متعدد به آن استناد شده است. دلالت صدر آیه (صحیح: روایت) بر برائت در شبهات موضوعیه واضح است؛ منتهی سه مثالی که حضرت می‌زنند، برائت در آن‌ها مستند به اصالة البرائة نیست.

در مثال ثوب و عبد، ابتدا قاعده ی ید حاکم است و حکم به ملکیت آن شخص می‌دهد. پس از قاعده ی ید، نوبت به اصل عدم ملکیت (برای دیگران) می‌رسد که حکم به عدم ملکیت آن شخص می‌دهد (این بخش نیاز به بازبینی دارد، معمولاً قاعده ید ملکیت را برای ذوالید ثابت می‌کند). و پس از این استصحاب، تازه نوبت به اصل برائت (در جواز تصرف) می‌رسد. (توضیح: جریان اصول در مثال‌ها پیچیده و محل بحث است).

همچنین در مثال زوجه نیز ابتدا اصل عدم خواهر بودن و عدم تحقق رضاع جاری می‌شود و پس از آن نوبت به اصل مسببی (که اصل عدم تحقق زوجیت یا بقاء حرمت وطی باشد) جاری می‌شود و پس از آن نوبت به برائت (در جواز استمتاع در صورت شک در مانع) می‌رسد. از همین رو، برخی روایت را توجیه کرده‌اند و مثلاً "لَکَ" را به جای اینکه متعلق به "حلال" بدانند، متعلق به محذوف و صفت "شیء" در نظر گرفته‌اند. در این صورت، روایت همان مفاد قاعده ی ید را بیان می‌کند. مرحوم آخوند نیز می‌فرمایند چه بسا این موارد سه‌گانه از باب مثال حقیقی برای برائت نباشند و صرفاً تنظیری برای تقریب اصل اباحه در ذهن باشند.

مرحوم شیخ نیز می‌فرمایند برای اثبات برائت نیازی به این روایت نیست و ادله ی متعددی بر این معنا وجود دارد. دلالت صدر این روایت را نیز بر برائت، از باب تبعّض در حجیت می‌توان پذیرفت؛ هر چند که ذیل آن پذیرفته نباشد.

اشکال استاد: چه بسا این مقدار از تبعّض در حجیت که حتی در میان مثال و مُمَثّل نیز جاری باشد، صحیح و عرفی نباشد.

بحثی پیرامون مقدمه‌ی علمیه و دفع ضرر محتمل در شبهات موضوعیه

إن قلت: در شبهات موضوعیه، شارع کبرا را به صورت واضح به مکلفین رسانیده است. مثلاً در مایعی که مردد بین خل و خمر است، علم به حرمت خمر داریم. بنابراین از باب مقدمه ی علمیه و تحصیل یقین به امتثال اوامر و نواهی مولا، باید از آن مایع مشکوک اجتناب کنیم و قاعده ی قبح عقاب بلابیان در اینجا جاری نمی‌شود؛ چون بیان صورت گرفته است.

قلت: مقدمه ی علمیه در اوامر و نواهی که منجزیتشان به اثبات رسیده باشد، جاری می‌شود. منجزیت نیز از طریق ثبوت صغری و کبری ثابت می‌شود؛ نه صرف کبری. بنابراین تا زمانی که هم صغری و هم کبری ثابت نشده باشد، قبح عقاب بلابیان جاری است. اگر این حرف را در شبهات موضوعیه بپذیریم، در شبهات حکمیه نیز باید ملتزم

شویم؛ چون می‌دانیم اوامر و نواهی واقعی در شریعت داریم و برای یقین به امتثال آن‌ها باید در تمامی شبهات احتیاط کنیم.

إن قلت (اشکال دوم): از باب دفع ضرر محتمل باید در فرد مردد بین خل و خمر، احتیاط کرد.

قلت: اگر مراد از ضرر، عقاب باشد، با وجود قبح عقاب بلابیان علم به عدم عقاب داریم. اما اگر مراد ضرر و مفاسد دنیوی باشد، می‌توان گفت که اولاً عقل اصلاً حکم به وجوب دفع چنین مضراتی نمی‌کند و ثانیاً اگر هم حکمی داشته باشد، معلق به عدم اذن شارع در ارتکاب آن ضرر می‌باشد.

إن قلت (اشکال سوم): اولاً: در این مورد نمی‌توان قبح عقاب بلابیان جاری کرد؛ چرا که ممکن است مصلحتی در عدم بیان وجود داشته باشد و خداوند نیز امر را به عقل انسان موکول کرده باشد.

ثانیاً: اینکه گفته می‌شود مضرت دنیوی حرام نیست، باطل است؛ چرا که مضرات دنیوی نیز به مقتضای آیه ی تهلکه حرام شده است.

قلت (پاسخ): اولاً: ممکن است در عدم بیان عقاب، مصلحتی وجود داشته باشد، اما در هر صورت خداوند با ادله ی برائت، عدم عقاب را به مکلفین رسانیده است. همچنین ما برای اثبات برائت به قبح عقاب (به عنوان دلیل مستقل) تمسک نکردیم تا ایراد اینکه عقل با احتمال مصلحت در عدم بیان، حکم به قبح عقاب نمی‌کند، اشکال باشد.

ثانیاً: دفع ضرر مشکوک نیز واجب نمی‌باشد؛ چرا که آیه ی تهلکه حمل بر مواردی می‌شود که در آن ظن یا اطمینان به ضرر وجود دارد. لذا در فروع فقهی مانند جواز تیمم، ظن به ضرر را مجوز تیمم محسوب کرده‌اند و نه شک یا وهم به ضرر. البته برخی از متأخرین، حکم افطار و تیمم را در صورت خوف ضرر نیز ثابت دانسته‌اند که این امر، معلول حرام دانستن عملی که وهم به ضرر در آن وجود دارد، نیست؛ بلکه به دلیل اقتضای خود ادله ی تیمم و افطار می‌باشد.

إن قلت (اشکال چهارم): اگر اماره ی غیر معتبری بر حرمت اقامه شود، ظن به ضرر ایجاد می‌شود؛ لذا به مقتضای حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل، اجتناب از آن واجب می‌شود. از طریق اجماع مرکب نیز می‌توان حکم حرمت را در مشکوکات نیز جریان داد؛ به این نحو که کسی میان حکم مشکوکات و ظنون غیر معتبره تفاوتی نگذاشته است.

قلت (پاسخ): ظن به حرمت، ملازمه‌ای با ظن به ضرر ندارد؛ چرا که اگر مراد ضرر اخروی باشد، که با عدم بیان منتفی است. همچنین اگر ضرر دنیوی باشد نیز از آنجا که احتمال دارد مفسده ی موجود در فعل صرفاً اخروی باشد و مفسده ی دنیوی نداشته باشد، ظن به ضرر ایجاد نشد.

تنبیه اول: تقدم اصل سببی بر مسببی در شبهات موضوعیه

در شبهات موضوعیه، اگر اصل سببی در میان باشد، نوبت به اصل مسببی نمی‌رسد.

مثال‌های فقهی:

مثلاً اگر کسی نسبت به زنی شک داشت که زوجه‌اش است یا اجنبیه، اصل سببی استصحاب عدم زوجیت آن زن، مقدم بر اصالهٔ الاباحه ی نگاه به آن زن می‌شود و در نتیجه، نگاه به او حرام است.

مثلاً اگر نسبت به مالی شک در جواز تصرفش وجود داشته باشد، در صورتی که حالت سابقه داشته باشد و زمانی قطعاً در ملک غیر بوده باشد، استصحاب بقاء ملک غیر صورت می‌گیرد.

فرع استطرادی: مالی که سبق ملکیت قطعی برای کسی ندارد اما اگر هیچکس نسبت به آن مال، سبق ملکیت قطعی نداشته باشد، حکم ملکیت و جواز تصرف مختلف است:

الف: حکم ملکیت: برای مشخص کردن پاسخ این سؤال، ابتدا باید موضوع ملکیت و عدم ملکیت مشخص شود. سه احتمال در موضوع ملکیت وجود دارد:

اگر موضوع ملکیت، "ملک شخص بودن" و موضوع عدم ملکیت، "ملک شخص نبودن" باشد، استصحاب عدم ملکیت شخص بدون معارض جاری می‌شود؛ چون استصحاب عدم ملکیت غیر، موضوع اثر شرعی نیست و جاری نمی‌شود.

اگر موضوع ملکیت، "ملک غیر نبودن" و موضوع عدم ملکیت، "ملک غیر بودن" باشد، استصحاب عدم ملکیت غیر بدون معارض جاری می‌شود و حکم به ملکیت شخص می‌شود؛ چون استصحاب عدم ملک شخص بودن، موضوع اثر شرعی نیست تا جاری شود.

اگر هر دو موضوع، وجودی باشند و موضوع ملکیت "ملک شخص بودن" و موضوع عدم ملکیت "ملک غیر بودن" باشد، هر دو استصحاب (عدم ملکیت شخص و عدم ملکیت غیر) موضوع اثر شرعی هستند و جاری می‌شوند و با یکدیگر معارضه و تساقط می‌کنند. در نتیجه، رجوع به اصالۀ البرائۀ صورت می‌گیرد.

ب: حکم تصرف: برای مشخص کردن پاسخ این سؤال، ابتدا باید موضوع حرمت تصرف و حلیت تصرف مشخص شود. تمام سه احتمالی که در مورد موضوع ملکیت داده شد، در اینجا نیز وجود دارد و تطبیق پیدا می‌کند.

مثال سوم: شک در تذکیه ی لحم: اگر در مورد لحمی تردید وجود داشت که مذکی است یا میته، استصحاب عدم تذکیه حاکم بر اصل اباحه می‌باشد.

اشکال بر این مثال: برخی این مثال را به دو دلیل نپذیرفته‌اند:

الف: استصحاب را ولو در امور عدمی، حجت نمی‌دانند.

ب: استصحاب عدم تذکیه را با استصحاب عدم میته معارض می‌دانند.

پاسخ به اشکال:

الف: استصحاب در امور عدمی حجت است.

ب: موضوع حرمت و حلیت، "تذکیه" و "عدم تذکیه" می‌باشد و استصحاب عدم میته از آنجایی که موضوع اثر شرعی نیست، جاری نمی‌شود. همچنین، "میته" امری عدمی است و به معنای "عدم تذکیه" می‌باشد؛ چون میته خصوص آن حیوانی که به حتف أنف بمیرد نیست و اصطلاحی شرعی است که به حیوانی که با تمامی شروط ذبح نشده باشد نیز اطلاق می‌شود (در مقابل مذکی).

نکته در باب تذکیه و میته

دو احتمال در معنای تذکیه:

الف: تذکیه یعنی مجموعه‌ای از شروط (مانند ذبح، بسمله و...) که اگر محقق باشند، تذکیه نیز محقق می‌شود. لذا وقتی شک شد که بسمله گفته شده است، استصحاب عدم بسمله (یا همان استصحاب عدم تذکیه بنا بر اینکه بسمله جزء اخیر علت تامه باشد) صورت می‌گیرد.

ب: ممکن است در تذکیه دو جعل وجود داشته باشد: یعنی باید این شروط باشد تا حکم به "مذکی بودن" صورت بگیرد (جعل اول)، و در جعل دوم، حکم به "حلیت مذکی" کرده است. علی القاعده، مرحوم شیخ احتمال اول را قبول دارند؛ چون بنا بر مبنای دوم، اصلاً اینکه موضوع حرمت و حلیت چیست، اهمیتی پیدا نمی‌کند؛ زیرا اگر شک در گفتن بسمله باشد، استصحاب عدم بسمله جاری می‌شود و نوبت به استصحاب عدم تذکیه (به عنوان یک عنوان بسیط) نمی‌رسد.

ملازمه ی شرعی بودن و عدمی بودن عنوان میته: مرحوم شیخ از شرعی بودن عنوان "میته" به عدمی بودن آن (به معنای عدم تذکیه) رسیدند. سؤال این است که این دو عنوان چه ملازمه‌ای با یکدیگر دارند؟ پاسخش این است که در مواردی مانند ما نحن فیه که یک عنوان، یا اضداد وجودی ندارد یا اضداد وجودی متکثر دارد، عرفی نیست که شارع، نقیض آن را (که شامل تمام آن اضداد یا عدم‌ها می‌شود) به عنوان یک امر وجودی مستقل لحاظ کرده باشد. مثلاً شرط رو به قبله بودن، هزاران ضد وجودی (جهات دیگر) دارد و لازمه ی اینکه نقیض آن (رو به

قبله نبودن) یک عنوان وجودی مستقل باشد، این است که شارع هزاران جعل بر میته بودن (در صورت عدم رعایت هر یک از آن جهات به عنوان نقیض شرط) کرده باشد که این امر عرفی نیست. البته می‌توان به این اشکال پاسخ داد که برای حل این محذور، می‌توان قضیه را موجبه ی معدولهٔ المحمول در نظر گرفت. به این معنا که "میته، حیوانی است که متصف به عدم رعایت قبله و بسمله و... است." قضیه به نحو "اتصاف به عدم" است نه "عدم الاتصاف" که سالبه باشد و محذوری که ذکر شد، پیش بیاید.

تنبیه دوم: توجیه تفصیل اخباریون میان حکم شبهات موضوعیه و حکمیه

تحلیل استدلال شیخ حر عاملی بر تفصیل میان شبهات و نقد آن

خلاصه دفاعیه شیخ حر عاملی: تفصیل، نتیجه جمع بین ادله است.

۱ .تقسیم‌بندی سه‌گانه شبهات: مرحوم شیخ حر عاملی در مقام دفاع از مسلک اخباری، ابتدا شبهات را به سه قسم تقسیم می‌کند:

شبهه در نفس حکم (شبهه حکمیه) :شک در اصل حکم شرعی یک موضوع کلی، مانند شک در حلیت یا حرمت گوشت خرگوش.

شبهه در طریق حکم (شبهه موضوعیه) :شک در انطباق یک موضوع خارجی بر حکم کلی معلوم. مانند شک در اینکه گوشت خریداری‌شده از بازار، «مُذَکّی» (حلال) است یا «میته» (حرام)، در حالی که حکم این دو مشخص است.

قسم مردد میان این دو (شبهه مفهومیه) :شبهاتی که به ابهام در مفهوم بازمی‌گردد. مانند شک در مفهوم «غنا»؛ حرمت غنا مشخص است، اما صدق آن بر یک صوت خاص به دلیل ابهام در مفهوم، معلوم نیست.

ایشان در نهایت، قسم سوم را نیز به شبهات حکمیه ملحق می‌کند و معتقد است در این دو قسم (حکمیه و مفهومیه) باید احتیاط کرد و تنها در قسم شبهات موضوعیه، برائت جاری می‌شود.

۲ .استدلال بر تفصیل: صاحب وسائل برای اثبات این تفصیل، به روایات استناد کرده و مدعی است این نتیجه از مجموع احادیث به دست می‌آید:

دلیل برائت در شبهات موضوعیه: ایشان به حدیث معروف «کل شیءفیه حلال وحرام فهو لک حلال» تمسک کرده و معتقد است این روایت، به قرینه عبارت «فیه حلال و حرام»، مختص شبهات موضوعیه است.

دلیل احتیاط در شبهات حکمیه : ایشان با پیش‌فرض گرفتن وجود عموماتی دال بر وجوب توقف و احتیاط مانند: قِف عندالشبهۀ، حدیث کل شیء را مخصِّص عمومات وجوب توقف می‌داند. در نتیجه، قاعده کلی «احتیاط در همه شبهات» است، مگر در شبهات موضوعیه.

شاهد دوم بر اختصاص به شبهات حکمیه :ایشان به حدیث نبوی «حلالٌ بیّن وحرامٌ بیّن وشبهاتٌ بین ذلک» استناد کرده و می‌گوید این تقسیم سه‌گانه تنها در عالم شبهات حکمیه معنا دارد، زیرا در امور خارجی، به ندرت می‌توان به «حلال بیّن» یا «حرام بیّن» دست یافت.

نقد و بررسی شیخ انصاری بر استدلال شیخ حر عاملی

نقد اول: عدم صحت جمع‌بندی به شیوه تخصیص:

شیخ انصاری استدلال مبتنی بر «عام و خاص» را رد می‌کند. ایشان معتقد است لسان روایاتِ امرکننده به توقف و احتیاط، ابا از تخصیص دارد. این روایات غالباً مشتمل بر علت‌های عقلی هستند (مانند پرهیز از هلاکت) و استثنا کردن بخشی از موارد (شبهات موضوعیه) از چنین قاعده عقلایی، عرفی نیست. راه صحیح، حمل این روایات بر ارشاد است که در هر مورد، حکم مناسب خود را دارد و نیازی به تخصیص نیست.

نقد دوم: اشکالات استدلال به حدیث حلال بیّن و حرام بیّن

این استدلال نیز از چند جهت مخدوش است:

ادعای عدم وجود حلال و حرام بیّن در موضوعات :این ادعا صحیح نیست و ما در امور خارجی، موارد قطعی بسیاری از حلال و حرام داریم.

عدم تأثیر ندرت :حتی اگر موارد بیّن، نادر باشند، ندرت یک فرد موجب خروج آن از عموم خطاب نمی‌شود.

نقض حصر :اگر این حدیث را مختص شبهات حکمیه بدانیم، شبهات موضوعیه به عنوان «قسم چهارم» باقی می‌مانند که با لسان حصر در روایت إنماالامورثلاثه منافات دارد.

بحث استطرادی: علم امام (علیه‌السلام)

به مناسبت بحث رجوع به امام، شیخ انصاری از ورود تفصیلی به بحث کلامی «علم امام» خودداری کرده و می‌فرماید به دلیل اختلاف روایات، نمی‌توان به نتیجه‌ای قطعی و اطمینان‌بخش در این زمینه دست یافت و علم آن را به خودشان واگذار می‌کند :و العلم بمقدار معلومات الإمام (علیه السلام) ... و کیفیة علمه بها ... فلایکاد یظهر من الأخبار المختلفة فیها ما یطمئن به النفس، و عِلمُ ذلک موکولٌ إلیهم صلوات الله علیهم أجمعین.

بررسی دلیل «عسر و حرج»

صاحب وسائل استدلال می‌کند که احتیاط در شبهات حکمیه ممکن، اما در شبهات موضوعیه به دلیل کثرت موارد، مستلزم عسر و حرج شدید و مصداق تکلیف مالایطاق است. شیخ انصاری این بیان را اغراق‌آمیز دانسته و رد می‌کند. ایشان می‌فرماید لزوم احتیاط به حرج نمی‌انجامد، زیرا اکثر قریب به اتفاق شبهات موضوعیه، از طریق امارات و اصول عملیه دیگر (مانند قاعده ید، سوق، طهارت و استصحاب) حل و فصل می‌شوند. با وجود این قواعد، موارد باقی‌مانده بسیار اندک بوده و احتیاط در آن‌ها مستلزم حرج نیست.

بررسی دلیل «مقدمه علمیه»

شیخ حر عاملی می‌فرماید اجتناب از شبهات، به عنوان مقدمه علمیه برای یقین به امتثال تکالیف، واجب است . شیخ انصاری این استدلال را از دو جهت اساسی مخدوش می‌داند:

جریان اولویت در شبهات موضوعیه :بر فرض صحت، این مقدمه در شبهات موضوعیه (که تکلیف مولوی قطعی مانند لاتشرب الخمر دارند) به طریق اولی جریان دارد تا در شبهات حکمیه که تکلیف مولوی قطعی ندارند.

عدم جریان در شبهات بدویه (پاسخ حلّی) :اساساً «مقدمه علمیه» تنها در جایی کاربرد دارد که تکلیفی مُنَجَّز شده باشد. تنجّز تکلیف، منوط به علم به هر دو جزء آن، یعنی «کبری» (اصل حکم) و «صغری» (موضوع حکم) است. در شبهات بدویه، اعم از حکمیه و موضوعیه، تکلیف منجّز نیست و لذا جایی برای مقدمه علمیه باقی نمی‌ماند.

تنبیه سوم: راهکارهای حل تعارض میان رجحان احتیاط و لزوم اختلال نظام

۱ .تبعیض بر اساس میزان احتمال (احتیاط در مظنونات)

یک راه حل آن است که احتیاط را تنها در مواردی که گمان به حرمت وجود دارد لازم بدانیم و در موارد شک مساوی و گمان ضعیف به حرمت، آن را رها کنیم. دلیل این تفکیک، یک حکم عقلانی برای ایجاد توازن است: از یک سو، با احتیاط در مظنونات، بخش مهمی از مصالح احتیاط تأمین می‌شود و از سوی دیگر، با رها کردن موارد دیگر، از اختلال نظام جلوگیری به عمل می‌آید.

۲ .تبعیض بر اساس اهمیت محتمل (احتیاط در امور مهمه)

راه حل دوم، تبعیض بر اساس اهمیت موضوعِ مورد شک است. طبق این دیدگاه، باید در اموری که نزد شارع از اهمیت بالایی برخوردارند، احتیاط کرد، حتی اگر احتمال حرمت آن‌ها ضعیف باشد. مهم‌ترین این امور عبارتند از: دماء، فروج، حقوق الناس

در مقابل، در امور کم‌اهمیت‌تر، نیازی به احتیاط نیست. البته باید توجه داشت که روایات در این باب نیز متعارض‌اند. برخی روایات (مانند روایت مسعدة) حتی در باب فروج، امر به عدم تفتیش و سخت‌گیری کرده‌اند، در حالی که روایات دیگری در باب نکاح، بر لزوم احتیاط شدید تأکید دارند. یک جمع عرفی ممکن میان این روایات، تفکیک

میان قبل و بعد از ازدواج است: احتیاط شدید برای قبل از ازدواج و عدم سخت‌گیری برای بعد از آن، تا از مفاسد بزرگ‌تر جلوگیری شود.

۳.تبعیض بر اساس وجود اماره و عدم آن

راه حل سوم، تفکیک میان دو حالت است:

مواردی که اماره‌ای شرعی بر اباحه قائم است :مانند مواردی که تحت قاعده ید یا سوق المسلمین قرار می‌گیرند. در این موارد، احتیاط لازم نیست.

مواردی که تنها دلیل بر اباحه، اصل برائت عقلی یا نقلی است: در این موارد که اماره خاصی وجود ندارد، احتیاط همچنان راجح است.

دلیل این تفکیک: می‌توان گفت با قیام اماره شرعی، موضوع «شبهه» عرفاً از بین می‌رود. زیرا امارات در موضوعات، به منزله ادله در احکام هستند و رافع شبهه‌اند. اگر «شبهه» را به معنای «عدم وجود حجت» بدانیم، با آمدن اماره (که خود یک حجت است)، دیگر شبهه‌ای باقی نمی‌ماند تا موضوعِ لزومِ توقف یا احتیاط باشد.

تنبیه چهارم: عدم لزوم فحص در شبهات موضوعیه

اصل اولیه در شبهات موضوعیه، عدم لزوم فحص و تحقیق است. ادله برائت، مانند حدیث «کُلُّ شَیْءٍ هُوَ لَکَ حَلَالٌ حَتَّی تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَیْنِه» ظاهراً اطلاق داشته و هر دو حالتِ قبل و بعد از فحص را شامل می‌شوند. این روایات دلالت دارند که علم باید برای مکلف حاصل شود، نه آنکه مکلف موظف به تحصیل آن باشد.

نقد و بررسی ادله :اشکالی که مطرح می‌شود این است که برخی از روایاتی که برای عدم لزوم فحص به آن‌ها استناد شده، در مواردی وارد شده‌اند که اماره‌ای شرعی بر حلیت وجود داشته است این روایات، عدم لزوم فحص را در فرض وجود اماره ثابت می‌کنند، اما در مورد شبهات بدویه‌ای که هیچ اماره‌ای در کار نیست، ساکت هستند .

پاسخ :با این حال، اطلاقات ادله اصلی برائت (مانند حدیث رفع) و برخی روایات دیگر (مانند روایت مسعدة)، عام

بوده و به نظر می‌رسد شامل همه موارد شبهه موضوعیه، اعم از وجود یا عدم وجود اماره، می‌شوند و مسئله اجماعی است.

الشبهة الوجوبیة

مرحوم شیخ انصاری بحث را با همان تقسیم‌بندی چهارگانه سابق (فقدان نص، تعارض، اجمال و شبهه موضوعیه) در شبهات وجوبیه پی می‌گیرد.

المسئلة الاولی: فیما اشتبه حکمه الشرعی من جهة عدم النص المعتبر

جریان برائت در شبهات وجوبیه

قول مشهور و معروف، حتی در میان بسیاری از اخباریون (مانند صاحب وسائل و صاحب حدائق)، جریان اصل برائت در شبهات وجوبیه است. استدلال اصلی این است که الزام مکلفین به انجام تمام واجبات محتمل، مستلزم عسر و حرج و تکلیف بدون دلیل است.

بررسی ادعای اجماع و اضطراب کلام صاحب حدائق:

مرحوم صاحب حدائق، در جایی ادعای عدم خلاف و حتی اجماع بر برائت در شبهات وجوبیه می‌کند. اما در فصلی دیگر، احتیاط را به واجب و مستحب تقسیم کرده و برای احتیاط واجب، به مواردی چون تعارض نصوص و اجمال نص مثال می‌زند که این موارد، شبهات حکمیه (اعم از وجوبی و تحریمی) هستند. این اضطراب در کلام، نشان می‌دهد که مسئله چندان اجماعی نبوده است .شیخ انصاری نیز با اشاره به کلام محقق حلی در معارج و نسبت قول به احتیاط به جماعتی از علما (مانند شیخ طوسی و سید مرتضی)، نتیجه می‌گیرد که مسئله خلافی بوده، هرچند ممکن است استناد به این بزرگان صحیح نباشد و کلام ایشان ناظر به مقام جدل یا تقویت کلام بوده باشد .

در نهایت، دلیل اصلی بر برائت در این قسم، همان ادله اربعه (عقل، آیات، روایات) و به خصوص اجماع مرکب است.

امکان احتیاط در عبادات مشکوکهٔ المشروعیهٔ

مهم‌ترین چالش در شبهات وجوبیه، مسئله عبادات است. اگر در وجوب یا استحباب یک عمل عبادی شک داشته باشیم، آیا می‌توانیم آن را به قصد قربت و احتیاط انجام دهیم؟

طرح اشکال: عدم امکان قصد قربت در عبادات مشکوکه

عبادت، نیازمند «قصد قربت» و «قصد امتثال امر» است. وقتی در اصل وجود امر شرعی شک داریم، چگونه می‌توانیم قصد امتثال آن را بنماییم؟ صرف اینکه «انقیاد» امری نیکوست، برای عبادت بودن یک عمل کافی نیست، زیرا انقیاد، امر مولوی جدیدی تولید نمی‌کند تا متعلق قصد امتثال قرار گیرد.

راه حل اول: کفایت قصد رجاء

در صحت عبادت، قصد امتثال امر قطعی شرط نیست، بلکه قصد امتثال امر احتمالی و انجام عمل به امید مطلوبیت رجاءً کافی است. سیره مستمر علما و صلحا نیز، چه در مقام فتوا و چه در مقام عمل، بر انجام و اعاده عبادات به صرف احتمال وجود خلل استوار بوده است.

راه حل شیخ انصاری: تفکیک میان متعلق امر و غرض

شیخ برای حل مشکل، راهی فنی و دقیق را ارائه می‌دهد که مبتنی بر تفکیک میان «متعلق امر» و «غرض از امر» است:

همان‌طور که در عبادات قطعی برای فرار از اشکال «دور»، می‌گوییم قصد قربت جزء «متعلق امر» نیست بلکه در «غرض» از امر دخیل است، در اوامر ارشادی به احتیاط مانند اتقواالله نیز همین تفکیک را انجام می‌دهیم.

امر به تقوا یا احتیاط، به ذات فعل خارجی (مانند هیئت نماز) تعلق می‌گیرد، نه به نیت آن.

وقتی این امر ارشادی به فعل تعلق گرفت، آن فعل یک امر ثانوی پیدا می‌کند.

حال که فعل، دارای امر (ولو ارشادی) شد، مکلف می‌تواند آن را با قصد امتثال همین امر قطعی ثانوی انجام دهد.

با این قصد امتثال قطعی، غرض مولا که همان تقرب است نیز حاصل می‌شود و عبادت، صحیح واقع می‌گردد.

با این تحلیل، حتی اگر در نیت، قصد جزمی را شرط بدانیم، مشکل حل می‌شود، زیرا مکلف با یک قصد جزمی (نسبت به امر به احتیاط) عمل را انجام داده است.

قاعدة التسامح فی أدلة السنن

اقوال در دلالت قاعده ی تسامح در ادله ی سنن

این ادله برای عمل، امر ثانوی ایجاد می‌کند و حتی اگر شرعیت آن مشکوک باشد، عنوان "بلوغ عن النبی" آن را شرعی می‌کند و هم ثواب مذکور به مکلف می‌رسد و هم شرعیت و امر عمل و استحباب آن بر پا می‌باشد.

مسلک مشهور و مرحوم شیخ: ثواب عمل به مکلف می‌رسد اما امر و استحبابی برای عمل وجود ندارد. لذا اگر هم انجام می‌شود، باید به صورت رجائی انجام شود.

مرحوم آیت الله بروجردی: این روایات صرفاً برای اعمالی است که استحباب آن ثابت شده، اما ثواب مذکور در روایت به آن مقداری که حضرت ذکر فرموده‌اند نیست. این قاعده، مکلف را مستحق همان ثواب غیر واقعی مذکور در روایت می‌داند. اما مواردی که اصل استحباب آن مشکوک است، با این قاعده تصحیح نمی‌شود و انجام آن فقط به قصد رجاء است و با این حال، ثواب مذکور در روایت نیز اگر غیر واقعی باشد، به مکلف نمی‌رسد.

آیت الله سیستانی: صرفاً در مواردی که استحباب آن ثابت شده است، همان ثواب واقعی به مکلف داده می‌شود؛ نه اینکه ثواب مجعول مذکور در روایت به مکلف اعطا شود. استحباب موارد مشکوک نیز با این قاعده تصحیح نمی‌شود.

ایشان روایات را در مقام دفع این توهم می‌دانند که اینکه مکلف عمل را به غرض رسیدن به ثواب مجعول غیر واقعی انجام داده است، باعث نرسیدن او به اصل ثواب واقعی نمی‌شود.

روایات موجود در باب و بررسی آن

روایات این باب فراوان است و از لحاظ سندی نمی‌توان به آن خدشه‌ای وارد کرد.

«عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَلَیْهِ السَّلاَمُ قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ شَیْءٌ من الثَّوَابُ فعمله کان أجر ذلک له وَ إِنْ کَانَ رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ لَمْ یَقُلْهُ»

مراد از «شَیْءٌ من الثَّوَابُ» به قرینه ی "فعمله" و اضافه ی "اجر" به آن، "عمل دارای ثواب" می‌باشد؛ نه خود ثواب.

اشکالات بر استدلال به روایات من بلغ

اجر و ثواب، ملازمه‌ای با استحباب ندارد (مانند انقیاد که اجر دارد ولی عمل، مستحب شرعی نیست). لذا از اجر داشتن، استحباب کشف نمی‌شود.

موضوع "من بلغ" به عنوان مثال، نمازی است که قصد امر در آن لازم است اما شرعیت و امر داشتن آن نماز به دلیل ضعف خبر، مشکوک است. اگر روایات "من بلغ" بخواهد امر و شرعیت را ایجاد کند، دور پدید می‌آید؛ چون ثبوت حکم روایت "من بلغ"، متوقف بر تحقق موضوع آن (عمل قابل امتثال امر) است و تحقق موضوع آن (به عنوان عمل مأموربه) متوقف بر تحقق حکم آن (ایجاد امر) است. بنابراین، روایات، موردی را بیان می‌کنند که از خارج، استحباب ثابت شده باشد و این ادله صرفاً در ثواب مذکور تسامح می‌کند.

استدلال اخص از مدعاست؛ چرا که روایات، ظهور در مواردی دارد که برای آن صرفاً ثواب ذکر شده است و از مستحبات به شمار می‌آید، اما مواردی را که علاوه بر ثواب، عقاب نیز در آن ذکر شده یا اینکه صرفاً عقاب ذکر شده است، روایت شامل نمی‌شود.

پاسخ به اشکالات

ظاهراً اشکال اول وجیه است. چرا که در روایات، عمل متفرع بر رسیدن خبر از نبی شده است و می‌توان نتیجه گرفت که ثواب به دلیل عمل به خبر (به جهت اینکه از نبی رسیده است) می‌باشد. لذا ثواب نیز از باب انقیاد می‌باشد. اگر آنچه که به وسیله ی این روایات ثابت می‌شود، "اصل ثواب" باشد، چنین مطلبی را عقل نیز به سبب حکم به مستحق ثواب بودن شخص منقاد، درک می‌کند. بنابراین، طلب شارع نسبت به این افعال، امر و ارشاد به تحصیل ثواب از طریق انقیاد می‌باشد. اما اگر آنچه که توسط این روایات ثابت می‌شود، "ترتب ثواب خاص مذکور در روایت ضعیف" باشد، روایت مطلبی را بیش از عقل بیان می‌کند؛ چون عقل صرفاً اصل ثواب را درک می‌کرد. اما این بیان مطلب زائد بر عقل نیز سبب تأسیس و کشف استحباب شرعی نمی‌شود؛ چون ثواب زائد نیز با انقیاد جمع می‌شود و ممکن است خداوند بر همان انقیاد، ثواب خاص جعل کرده باشد و خبر "من بلغ" ترغیب به تحصیل ثواب مضاعف و ارشاد به حسن انقیاد باشد.

اشکال متقابل: فقها کثیراً از روایاتی که در آن ثواب ذکر شده است، استفاده ی استحباب کرده‌اند. روایات "من بلغ" نیز از همان قبیل می‌تواند باشد و چه فرقی میان ما نحن فیه و آن روایات می‌کند؟

پاسخ: میان مواردی که از ذکر ثواب در آن، استحباب برداشت می‌شود و ادله ی "من بلغ"، تفاوت است. چرا که در مورد اول، ثواب بر روی خود عمل و اطاعت حقیقی رفته است، اما در ادله ی "من بلغ"، ثواب بر اطاعت حکمی و انقیاد رفته است و نمی‌توان دارای ثواب بودن خود عمل را (به عنوان مستحب شرعی) از آن استفاده کرد.

(اشکال دور) گذشت.

اطلاق روایت، اشکال سوم را رد می‌کند؛ چرا که روایات مختص به صورت خاصی نشده‌اند و حتی اگر ثواب، مدلول التزامی روایت باشد را نیز شامل می‌شود. مثلاً می‌توان به مواردی که بر آن عقاب ذکر شده است، به اعتبار ترک آن، "خیر" اطلاق شود و مدلول التزامی کلام، اثبات ثواب باشد.

ثمره ی بحث از قاعده ی تسامح

ثمره طبیعتاً در آثار استحباب شرعی روشن می‌شود. مثلاً اگر غسل مستحبی از طریق خبر ضعیف برسد، و غسل مستحب را رافع حدث اصغر بدانیم، حدیث "من بلغ" در صورتی که شرعیت را ثابت کند، می‌تواند به آن غسل، رافعیت از حدث ببخشد. اما بر طبق مبنایی که صرفاً ثواب را بیان می‌کند، نمی‌توان با آن غسل، وضو گرفت (یعنی اثر شرعی رفع حدث را ندارد).

دوران امر بین وجوب تعیینی و تخییری

باید دانست که ادله‌ی اصل برائت شرعی، به هنگام شک در اصل تکلیف جاری می‌شوند و قلمرو آن‌ها، شک در وجوب تعیینی یک فعل است؛ خواه آن وجوب، بالاصاله تعیینی باشد یا آنکه در اصل، تخییری بوده و به سبب انحصار و عدم امکان اتیان گزینه‌های دیگر، بالعرض تعیینی شده باشد.

اما محل دقیق بحث و نزاع، جایی است که از دایره شک در اصل تکلیف خارج شده و با دوران امر بین دو نوع وجوب مواجه می‌شویم. یعنی در جایی که اصل وجوبِ یک فعل (مانند «الف») بر ما مسلم است، اما در کیفیت آن تردید داریم که آیا به نحو تعیینی واجب است یا آنکه در کنار فعلی دیگر (مانند «ب») به نحو تخییری تکلیف به آن تعلق گرفته است. بازگشت این شک، به شک در حکم فعل «ب» است که آیا داخل در دایره وجوب تخییری است یا از اساس مباح است.

تحقیق مسئله: عدم جریان برائت و تفصیل در استصحاب

در فرض مذکور، حق آن است که اصل برائت جاری نمی‌شود. زیرا ادله برائت، برای رفع تکلیف از یک «شیء معینِ مجهول» وضع شده‌اند (لظهورها فی عدم تعیین الشیء المجهول علی المکلف) و در مسئله مورد بحث ما، چنین عنوانی که برائت بر آن جاری شود، وجود ندارد.

اشکال استاد: مراد مرحوم شیخ از این عبارت واضح نیست. به چه دلیل ادعا می‌کنید که برائت باید وجوب معین را بردارد؟

حال که جریان برائت با مانع مواجه است، باید به سراغ اصل استصحاب رفت. در اینجا تفصیل قائلیم و میان دو نوع تخییر فرق می‌گذاریم:

دوران بین تعیین و تخییر عقلی (مطلق و مقید)

این حالت در جایی است که شک داریم آیا یک ماهیت مطلقه (مانند «عتق رقبۀ») واجب است یا فردی خاص و مقید از آن (مانند «عتق رقبۀ مؤمنۀ»). در این فرض، اگر بخواهیم استصحاب عدم وجوب را نسبت به فرد مشکوک (رقبه کافره) جاری کنیم، با مشکل تعارض مواجه می‌شویم. زیرا علم اجمالی به یک وجوب واحد داریم که یا به «کلی رقبه» تعلق گرفته یا به «خصوص رقبه مؤمنه». لذا استصحاب عدم وجوب در هر یک از اطراف علم اجمالی، با استصحاب در طرف دیگر معارضه کرده و تساقط می‌کنند. در چنین شرایطی، مرجع، قاعده اشتغال است و عقل، حکم به لزوم احتیاط و اتیان فردی می‌کند که با آن، فراغ ذمه یقینی حاصل شود.

دوران بین تعیین و تخییر شرعی

این حالت در جایی است که دو گزینه متباین و مشخص از سوی شارع به عنوان اطراف تخییر (در فرض وجوب تخییری) مطرح شده‌اند. مانند شک در وجوب تعیینی «اطعام» یا وجوب تخییری «اطعام یا روزه». در این فرض، بر خلاف حالت قبل، جریان استصحاب عدم وجوب نسبت به گزینه مشکوک (روزه) بلامانع است. زیرا «روزه» به عنوان یک عنوان مستقل، محتمل است که متعلق وجوب باشد و می‌توانیم عدم تعلق تکلیف به آن را از زمان سابق استصحاب کنیم. این استصحاب با معارضی مواجه نیست.

ثمره و تطبیق بحث: تحلیل مسئله نماز جماعت

این تفصیل، در تحلیل فروع فقهی ثمرات مهمی دارد. از جمله در تحلیل اعمالی که «مُسقِط» تکلیف هستند؛ یعنی باعث سقوط تکلیف می‌شوند، هرچند خودشان واجب نباشند. اگر در مورد عملی شک کنیم که آیا «عدلِ واجب تخییری» است یا صرفاً یک «مباحِ مُسقِط»، مقتضای اصل (استصحاب)، برائت از وجوب آن است. ثمره این

بحث در جایی ظاهر می‌شود که اتیان واجب اصلی متعذر گردد؛ که اگر آن عمل، عدل واجب باشد، انجامش متعین می‌گردد، ولی اگر صرفاً مسقط باشد، انجامش لازم نیست.

نمونه بارز این بحث، مسئله وجوب یا عدم وجوب اقتدا بر کسی است که از قرائت صحیح عاجز است. در نگاه اول به نظر می‌رسد که نماز جماعت، بدل اختیاری برای نماز فرادای صحیح است و لذا با عجز از فرادا، جماعت به نحو تعیینی واجب می‌شود. لکن این نظر قابل تأمل است. زیرا می‌توان گفت مکلف از «اصل نماز» عاجز نشده، بلکه تنها از «جزء قرائت» عاجز است. خودِ «عجز» یک مُسقِط شرعی برای تکلیف به قرائت است. از طرفی، «اقتدا به امام» نیز مسقط دیگرِ قرائت است. حال که مکلف با دو سبب برای اسقاط تکلیف مواجه است (عجز و اقتدا)، دلیلی وجود ندارد که او را ملزم به انتخاب سبب دوم (اقتدا) کنیم. علاوه بر این، اطلاق روایاتی که به مکلف اجازه می‌دهند به همان مقدار که قادر است نماز بخواند، این نظر را تقویت می‌کند.

بنابراین، تحقیق در مسئله آن است که با وجود مسقط بودن خودِ عجز، دلیلی بر وجوب تعیینی نماز جماعت بر چنین شخصی وجود ندارد. حکم شک در وجوب کفایی نیز، با قیاس بر آنچه در وجوب تخییری بیان شد، روشن می‌گردد و از همین مبانی قابل استخراج است.

شک در وجوب کفایی (تحلیل چهار صورت مسئله ردّ سلام)

در ادامه بحث جلسه قبل، به بررسی مسئله شک در وجوب کفایی می‌پردازیم. فرض مسئله این است که شخصی وارد مسجد شده و به جماعتی که امام و مأمومین در آن حضور دارند، سلام می‌کند. در اینجا شک پیش می‌آید که آیا سلام او به خصوص امام جماعت بوده (که در این صورت، جواب بر امام واجب عینی است) یا به همه جماعت بوده است (که جواب، واجب کفایی است). این مسئله با توجه به اینکه چه کسی شک دارد (امام یا مأموم) و چه کسی به وظیفه عمل کرده، چهار صورت پیدا می‌کند:

صورت اول و دوم:

اگر امام (شخص متیقن) جواب سلام را بدهد، قطعاً وجوبی بر عهده مأموم نیست. زیرا یا وجوب از ابتدا بر امام عینی بوده و یا کفایی بوده که با اقدام او، از دیگران ساقط شده است. در این فرض، نوبت به اجرای اصل عملی نمی‌رسد.

اگر مأمومین جواب ندهند، بر امام واجب است که پاسخ دهد. زیرا وجوبی به طور قطع متوجه او شده است (یا عینی یا کفایی) و چون دیگری آن را انجام نداده، این وظیفه بر عهده او مستقر می‌شود. این صورت نیز مجرای شک و اجرای اصل نیست.

صورت سوم و چهارم:

اگر مأموم جواب دهد و امام شک کند که آیا وظیفه‌اش ساقط شده یا خیر :شک امام از آنجا ناشی می‌شود که اگر وجوب، کفایی بوده، با جواب مأموم ساقط شده است؛ اما اگر بر او عینی بوده، همچنان باقی است. در اینجا، مجرای استصحاب است. می‌توان «وجوب» متوجه به امام را استصحاب کرد و گفت این وجوب که پیش از جواب مأموم ثابت بود، اکنون نیز باقی است و با جواب دیگری ساقط نشده است. این استصحاب، مانع از جریان اصل برائت می‌شود و مقتضای احتیاط، جواب دادن امام است .4 .اگر امام جواب ندهد و مأموم شک کند که آیا وظیفه‌ای دارد یا خیر :شک مأموم از این جهت است که اگر سلام، مخصوص امام بوده، به او ربطی ندارد؛ اما اگر به همه بوده، بر او واجب کفایی است. در اینجا، مأموم می‌تواند اصل برائت را جاری کند. برخلاف صورت قبل، در اینجا استصحابی وجود ندارد که مانع برائت شود؛ زیرا مأموم، حالت سابقه‌ی وجوب یقینی بر عهده خودش نداشته است تا آن را استصحاب کند.

المسئلۀ الثانیۀ: دوران حکم الفعل بین الحرمۀ و غیر الوجوب من جهۀ اجمال النص

این مبحث به دلیل تکراری بودن خوانده نشد.

المسئلۀ الثالثه: فیما اشتبه حکمه الشرعی من جهۀ تعارض النصین

بحث اصلی این است که آیا در این موارد، احتیاط و توقف واجب است یا مکلف، مخیر است.

ادله قائلین به وجوب احتیاط و نقد آن‌ها

برخی، به‌ویژه اخباریون، در اینجا به وجوب احتیاط و توقف فتوا داده‌اند و به ادله‌ای تمسک کرده‌اند که به نظر ما ناتمام است:

اخبار توقف

این روایات که به صورت عام امر به توقف عند الشبهه می‌کنند، یا ارشاد به حکم عقل هستند و دلالت بر وجوب مولوی ندارند، یا اگر هم داشته باشند، توسط ادله تخییر که در باب تعارض وارد شده‌اند، تخصیص خورده‌اند.

روایات خاص باب تعارض

مانند مقبوله عمر بن حنظله که امر به ارجاء و تأخیر عمل تا ملاقات امام (حتی تلقی امامک) می‌کند. این روایات به قرینه همین عبارت، مختص به زمان حضور معصوم و امکان دسترسی به ایشان هستند و شامل دوران غیبت نمی‌شوند. این یک بحث استظهاری است که اگر غایت (امکان ملاقات) برای مکلفی متصور نباشد، حکم ماقبل غایت (وجوب توقف) نیز شامل او نمی‌شود.

صحیحه ابن حجاج

این روایت نیز که در مورد جزای صید وارد شده و امر به احتیاط می‌کند، به قرینه عبارت «حتی تسأل فتعلم»، مختص به زمان حضور است و نمی‌توان از آن برای لزوم احتیاط در زمان غیبت استفاده کرد.

دلیل بر تخییر (عدم لزوم احتیاط)

در مقابل، ما برای اثبات تخییر در شبهات وجوبی ناشی از تعارض، به ادله‌ی تخییر و به طور خاص به توقیع حِمیری از امام رضا (ع) استناد می‌کنیم. در این روایت، سائل در مورد وجوب یا عدم وجوب تکبیر هنگام برخاستن از تشهد اول سؤال می‌کند و دو روایت متعارض را ذکر می‌کند. امام (ع) پس از بیان دو حدیث، می‌فرمایند: «بأیّهما أخذتَ من باب التسلیم کان صوابا». این روایت به صراحت در شبهه وجوبی ناشی از تعارض نصین، حکم به تخییر کرده است.

المسئلهٔ الرابعه: الشبههٔ الوجوبیهٔ من جههٔ الاشتباه فی موضوع الحکم

حکم مسئله: برائت

جمیع آنچه که در شبهات تحریمیه موضوعیه دلالت بر برائت می‌کرد در ما نحن فیه نیز دلالت دارد.

تحلیل مسئله قضاء نمازهای فوت شده

بحث قضاء نمازهایی که تعدادشان مشکوک است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. این مسئله از مصادیق دوران امر بین اقل و اکثر استقلالی است و مجرای اصل برائت نسبت به مقدار زائد است. اما مشهور فقها در اینجا قائل به احتیاط شده‌اند.

استدلال مشهور به قاعده اشتغال و نقد آن

مشهور (از شیخ مفید تا شهید ثانی) معتقدند کسی که تعداد نمازهای فوت شده‌اش را نمی‌داند، باید به قدری قضا به جا آورد که یقین یا حداقل گمان به فراغ ذمه پیدا کند. استدلال آن‌ها قاعده اشتغال است (الاشتغال

الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی) .این استدلال صحیح نیست. زیرا علم اجمالی ما به وجوب تعدادی نماز، به یک علم تفصیلی (به مقدار اقل) و شک بدوی (نسبت به مقدار اکثر) منحل می‌شود و شک در اکثر، مجرای برائت است. همان‌طور که خود فقها در مسائل مشابهی مانند مقدار بدهی یا نمازهای فوت شده پدر، به برائت فتوا می‌دهند.

توجیه سید بحرالعلوم و نقد آن:

مرحوم سید بحرالعلوم برای دفاع از نظر مشهور، تفصیلی را مطرح کرده و میان دو حالت فرق گذاشته است:

شک ناشی از نسیان :جایی که مکلف در ابتدا تعداد نمازهای فوت شده را می‌دانسته، اما بعداً فراموش کرده است. ایشان معتقد است در اینجا ذمه به طور قطعی به تعداد مشخصی مشغول بوده و صرف فراموشی، آن حکم ثابت را از بین نمی‌برد. لذا جای اشتغال است.

شک بدوی :جایی که مکلف از ابتدا تعداد را نمی‌دانسته (مانند کسی که مدتی در کما بوده است). در این فرض، ایشان نیز جریان برائت را ممکن می‌داند.

پاسخ به توجیه فوق :این تفصیل نیز ناتمام است. زیرا:

اشکال اول (مبنایی) :این توجیه مبتنی بر این فرض است که یک تکلیف مستمر از ابتدای وقت نماز تا زمان قضا وجود دارد (تعدد مطلوب به نحو کلی و فرد). اما این فرض صحیح نیست. ظاهر ادله قضا (مانند «اقض ما فات») آن است که امر به قضا، یک امر جدید است که پس از فوت شدن وقت ادا، متوجه مکلف می‌شود. ما با دو تکلیف طولی و متباین مواجهیم: یکی تکلیف به «اداء» در وقت معین، و دیگری تکلیف به «قضا» پس از خروج وقت .بنابراین، پس از خروج وقت، تکلیفِ ادا به کلی منتفی شده و ما شک داریم که آیا تکلیف جدیدی به نام قضا، به دلیل فوت شدن نماز، بر عهده ما آمده است یا خیر. این شک در اصل تکلیف جدید است و مجرای برائت می‌باشد، نه اشتغال.

اشکال دوم (بر فرض پذیرش مبنا) :حتی اگر تعدد مطلوب را بپذیریم، استصحاب عدم اتیان نماز در وقت، یک اصل مثبت خواهد بود اگر بخواهد «فوت» را که موضوع وجوب قضاست، ثابت کند. البته این اشکال نیز مبنی بر وجودی بودن معنای «فوت» است که ما آن را قبول نداریم و فوت را همان «عدم اتیان در وقت» می‌دانیم.

نتیجه نهایی :چه شک ناشی از نسیان باشد و چه بدوی، مورد از مصادیق شبهه وجوبی در اقل و اکثر استقلالی است و مجرای اصل برائت است و استدلال به قاعده اشتغال در اینجا صحیح نیست. بله، ممکن است از طریق استصحاب عدم اتیان در هر روز مشکوک، وجوب قضا را ثابت کرد که آن بحثی جداگانه و مستقل از قاعده اشتغال و برائت است.

تمسک به عمومیت قواعد حیلوله و تجاوز

در مقابل نظریه لزوم احتیاط، می‌توان برای اثبات جریان برائت، به عموم ادله‌ای تمسک کرد که شک در اتیان عمل پس از خروج وقت را فاقد اعتبار می‌دانند.

قاعده حیلوله : ادعای مخالفین مبنی بر عدم شمول قاعده حیلوله (که شک پس از وقت را معتبر نمی‌داند) نسبت به مقام ما (که علم اجمالی به فوت تعدادی نماز وجود دارد)، ادعایی بدون دلیل است. عمومیت این قاعده اقتضا می‌کند که میان شک در یک نماز مشخص و شک در مقدار زائد بر قدر متیقن، تفاوتی وجود نداشته باشد.

قاعده تجاوز : این استدلال را می‌توان با قاعده تجاوز نیز تقویت نمود. همان‌طور که مکلف پس از ورود به جزء بعدی عمل، به شک در جزء سابق اعتنا نمی‌کند، پس از خروج وقت نیز از «محل» اتیان نماز تجاوز کرده و نباید به شک خود ترتیب اثر دهد. علت در هر دو مورد یکی است: «إنّما الشک إذا کنت فی شیء لم تجزه» (شک تا زمانی اعتبار دارد که از محل آن نگذشته باشی). اگرچه این استدلال به قاعده تجاوز، ممکن است بر پذیرش این مبنا استوار باشد که امر به قضا، تکلیفی جدید و منفصل از اداست، اما استدلال به قاعده حیلوله به طور مستقل و بدون اتکاء بر این مبنا جاری است.

نقض به مسئله قضاء نماز ولیّ و عدم التزام فقها

اشکال دیگر بر نظریه وجوب احتیاط، عدم التزام خود فقها به این مبنا در موارد مشابه است که این امر، نشان از ضعف آن دارد.

طرح نقض :اگر لزوم احتیاط در شک میان اقل و اکثر صحیح باشد، باید در مسئله پسری که مکلف به قضای نمازهای پدر متوفای خود است و در تعداد آن شک دارد نیز جاری شود. در حالی که فقها در این فرع، بالاتفاق فتوا به برائت از مقدار زائد بر قدر متیقن داده‌اند. این تفصیل و دوگانگی در حکم، نیازمند توجیه است.

پاسخ احتمالی مخالف و ردّ آن :ممکن است در توجیه این تفاوت گفته شود که تکلیف پسر، امری جدید است که از زمان فوت پدر آغاز می‌شود، لذا شک او، شک در اصل تکلیف است که مجرای برائت است؛ برخلاف نمازهای خود شخص که تکلیف به آن در گذشته یقینی بوده و شک فعلی، ناشی از نسیان است .این پاسخ صحیح نیست. زیرا این توجیه تنها در مقابل استدلال‌های ضعیف برای احتیاط کارساز است. اما در مقابل بیان فنی که احتیاط را مبتنی بر «تعدد مطلوب» می‌دانست، این تفصیل وجهی ندارد. از آنجا که فقها در مسئله نماز پدر به طور مطلق قائل به برائت شده‌اند، کشف می‌شود که آن مبنای فنی برای لزوم احتیاط را نیز در نهایت نپذیرفته‌اند.

ضعف استدلال به قیاس اولویت با نوافل

ضعیف‌ترین وجهی که برای اثبات لزوم احتیاط در قضای فرائض به آن تمسک شده، استناد به روایات وارد شده در باب قضای نوافل است. در این روایات آمده که در صورت شک در تعداد نوافل فوت شده، باید آنقدر به جا آورد

تا یقین به ادای همه حاصل شود. سپس از راه قیاس اولویت گفته‌اند: وقتی در امر مستحب چنین احتیاطی لازم است، در امر واجب به طریق اولی لازم خواهد بود.

پاسخ به این استدلال :این قیاس به کلی ناتمام است، زیرا از اهتمام شارع به یک امر مستحب (احتیاط در قضای نافله)، حداکثر می‌توان استحباب مؤکد احتیاط را در فرائض نتیجه گرفت، نه وجوب آن را. اثبات یک حکم الزامی (وجوب) از طریق یک حکم ترخیصی (استحباب)، قیاسی مع الفارق و فاقد اعتبار است.

نتیجه نهایی :با توجه به ضعف و ناتمام بودن تمامی ادله اقامه شده بر لزوم احتیاط، مقتضای تحقیق و قواعد مسلم اصولی، جریان اصل برائت در شک نسبت به مقدار زائد بر قدر متیقن در نمازهای فوت شده است.

المطلب الثالث: دوران الامر بین المحذورین

دوران الامر بین المحذورین من جهۀ عدم الدلیل

مبحث اول: جریان اصالۀ البرائۀ فی دوران الأمر بین المحذورین

این مبحث به بررسی حکم شرعی فعلی می‌پردازد که بین وجوب و حرمت مردد است و دلیلی برای تعیین یکی از دو طرف وجود ندارد. در این حالت که از آن به «دوران امر بین محذورین» تعبیر می‌شود، علم اجمالی به وجود یک تکلیف الزامی وجود دارد، اما نوع آن مجهول است. محل بحث جایی است که احتیاط ممکن نباشد (زیرا مستلزم جمع بین فعل و ترک است) و هر دو طرف تکلیف، توصلی فرض شوند. در این شرایط، پرسش این است که آیا می‌توان به اصالۀ البرائۀ تمسک کرد؟

الف) ادله قائلین به جریان برائت

دلیل نقلی (برائت شرعی)

عمومیت ادله برائت شامل این مورد می‌شود. ادله‌ای مانند **کل شیء لک حلال** و **ما حجب الله علمه عن العباد،** هر تکلیفی را که علم تفصیلی به آن نیست، از عهده مکلف برمی‌دارند. در مسئله ما نیز علم تفصیلی به وجوب یا حرمت محجوب است و لذا مشمول این ادله می‌شود.

دلیل عقلی (برائت عقلی)

قاعده قبح عقاب بلا بیان در هر دو طرف به صورت مستقل جاری می‌شود:

از جهت وجوب: جهل به وجوب، علت تامه برای قبیح بودن عقاب بر ترک فعل است.

از جهت حرمت: جهل به حرمت، علت تامه برای قبیح بودن عقاب بر انجام فعل است. علم اجمالی به «جنس تکلیف» (وجود یک الزام نامعین) مانع جریان این قاعده نیست، زیرا این علم به دلیل عدم وجود قدرت بر عدم ارتکاب هر دو طرف منجزیت ندارد.

ب) بررسی اشکالات و پاسخ‌ها

اشکال اول: **مخالفت با التزام به حکم الله**

شبهه : اجرای برائت با التزام در برابر حکم الهی که اجمالاً به آن علم داریم، منافات دارد.

پاسخ شیخ انصاری: التزام عملی قطعی در اینجا ممکن نیست. آنچه نیز از التزام قلبی واجب است، یعنی تدین به حکم واقعی الهی «علی ما هو علیه»، با اجرای برائت ظاهری منافاتی ندارد. التزام به «خصوص» وجوب یا حرمت، فرع بر علم تفصیلی است که در اینجا مفقود است.

اشکال دوم: قیاس به اجماع مرکب

شبهه: همان‌طور که در اجماع مرکب، احداث قول ثالث جایز نیست، در اینجا نیز نمی‌توان با اجرای برائت، قول به اباحه را برگزید.

پاسخ شیخ انصاری: طرح و کنار گذاشتن حکم واقعی در مقام عمل، در اینجا محقق نمی‌شود و آنچه در مقام تدین واجب است نیز حاصل است. لذا قیاس صحیح نیست.

اشکال سوم: قیاس به تعارض خبرین

شبهه :در تعارض دو خبر دال بر وجوب و حرمت، حکم به تخییر شده است. با تنقیح مناط، در مسئله ما نیز باید حکم به تخییر کرد نه برائت.

پاسخ شیخ انصاری :این قیاس، قیاس مع الفارق است. زیرا در تعارض خبرین، دو «حجت شأنی» با یکدیگر درگیر شده‌اند، اما در مسئله ما هیچ حجتی از ابتدا وجود ندارد. همچنین ممکن است حکم به تخییر در آنجا از باب «تسلیم» در برابر اخبار باشد که این نکته در فرض فقدان نص موضوعیت ندارد.

بدین ترتیب، شیخ انصاری موانع جریان برائت را مرتفع دانسته و ادله آن را در این مقام، تام و کامل می‌داند.

مبحث دوم: بررسی قول به تقدیم جانب حرمت

حال بر فرض عدم جریان برائت و لزوم اخذ یکی از دو طرف، این سؤال مطرح است که آیا مکلف مخیر است یا باید جانب حرمت را مقدم بدارد؟ برای قول دوم (تقدیم حرمت) به پنج دلیل استدلال شده است.

الف) ادله قائلین به تقدیم حرمت

قاعده احتیاط در دوران بین تعیین و تخییر

در ما نحن فیه دوران بین تعیین و تخییر وجود دارد و قاعده احتیاط را اقتضا می کند.

اطلاق ادله توقف عند الشبهات

عموم دلیل «قف عند الشبهة» به معنای ترک فعل است.

قاعده دفع المفسدة أولی من جلب المصلحة

از آنجا که دفع مفسده (مربوط به حرمت) بر جلب مصلحت (مربوط به وجوب) اولویت دارد، باید جانب حرمت را مقدم داشت.

اتم بودن افضاء حرمت به مقصود

تحقق مقصود در جانب حرمت که ترک فعل می‌باشد، آسان‌تر از جانب وجوب است.

استقراء موارد موجود در فقه

در موارد مشابه مانند «ایام استظهار» و «اشتباه الماءین»، شارع جانب حرمت را ترجیح داده است.

ب) مناقشه شیخ انصاری در ادله

شیخ انصاری این ادله را نقد می‌کند و آن‌ها را برای اثبات مدعا کافی نمی‌داند.

نقد دلیل استقراء

دلیل پنجم برای تقدیم جانب حرمت، استقراء و بررسی مواردی بود که ادعا می‌شد شارع در آن‌ها، جانب حرام را بر واجب مقدم کرده است. شیخ انصاری با بررسی دقیق مثال‌های اصلی این استدلال، آن را به طور کامل رد می‌کند:

نقد مثال ایام استظهار: حکم به لزوم رعایت احکام حیض در ایام استظهار (بر فرض ثبوت چنین حکمی)، لزوماً به خاطر اولویت ذاتی حرمت بر وجوب نیست. بلکه این حکم می‌تواند به خاطر ادله خاص دیگری مانند استصحاب بقاء حیض یا قواعد فقهی دیگر در این باب باشد که ارتباطی به بحث کلی ما ندارد.

نقد دلیل افضاء الحرمهٔ أتمّ

اینکه گفته شد چون امتثال حرمت راحت‌تر است و قصد قربت نمی‌خواهد، پس باید مقدم شود، وجه فنی و قابل قبولی نیست. آخر این چه استدلالی است؟ مگر می‌خواهیم به خرید برویم که راه آسان‌تر را انتخاب کنیم؟ این استدلال در بهترین حالت می‌تواند وجهی برای «عدم تعیین وجوب» باشد، اما هرگز نمی‌تواند «تعیین و لزوم تقدیم حرمت» را اثبات کند.

نقد دلیل سوم: أولیهٔ دفع المفسدهٔ من جلب المصلحهٔ

این دلیل مبتنی بر یک کبرای کلی و یک صغرای تطبیقی است که هر دو مورد نقد شیخ انصاری قرار می‌گیرد.

اشکال در کبرا (قاعده کلی) :خود این قاعده که در امور عقلایی (مثل سرمایه‌گذاری در بورس) نیز مطرح است، یک اصل عقلی مسلم نیست. اگر یک میلیارد پول داشته باشید که با سرمایه‌گذاری یا دو میلیارد می‌شود یا صفر، عقل حکم قطعی به عدم اقدام نمی‌کند. این بیشتر به روحیات افراد (ریسک‌پذیری یا احتیاط) بستگی دارد. برخی متحورند و اقدام می‌کنند، برخی ترسو هستند و احتیاط می‌کنند. پس کبرای قاعده محل اشکال است.

اشکال در صغرا (**تطبیق بر واجب و حرام**) **:**اشکال اساسی در این فرض است که واجبات صرفاً «جلب مصلحت» و محرمات «دفع مفسده» هستند. از نظر شیخ انصاری، این تفکیک صحیح نیست:

ارتکاب حرام : قطعاً مفسده و موجب **سقوط** معنوی است.

ترک واجب: نیز صرفاً از دست دادن مصلحت (درجا زدن) نیست، بلکه خود **مفسده** و **سقوط** است.

طبق مبنای مشهور (مثل آخوند و آقای خویی)، ترک واجب «درجا زدن» است و ارتکاب حرام «عقب‌گرد». لذا دفع مفسده (عقب‌گرد) بر جلب مصلحت (که ترکش درجا زدن است) اولویت دارد. اما طبق مبنای شیخ، هر دو سقوط هستند. نماز نخواندن فقط از دست دادن مصلحت نیست، بلکه خود مفسده‌آور است. بنابراین، دوران بین

وجوب و حرمت، دوران بین «جلب مصلحت و دفع مفسده» نیست، بلکه دوران بین «مفسده فعل و مفسده ترک» (دوران بین مفسدتین) است و قاعده مذکور در اینجا کاربردی ندارد.

استدلال شیخ بر وجود مفسده در ترک واجب

دلیل عقلی : صرف وجود مصلحت در یک فعل، هرچقدر هم شدید باشد، آن را الزامی نمی‌کند و حداکثر موجب استحباب مؤکد می‌شود. آنچه فعلی را «واجب» و الزامی می‌کند، وجود مفسده ملزمه در ترک آن فعل است. این مبنای شیخ می‌تواند مسائل کلامی مانند ثواب عظیم زیارت عاشورا (مستحب) نسبت به برخی واجبات را حل کند. ممکن است عملی مصلحت بسیار بالایی داشته باشد، اما چون ترکش مفسده ملزمه ندارد، واجب نشود.

دلیل نقلی : اگر محرمات مطلقاً از واجبات مهم‌تر بودند، باید کوچک‌ترین حرام از ترک بزرگ‌ترین واجب (مانند نماز) مهم‌تر می‌بود، در حالی که در روایات، ترک نماز از بزرگ‌ترین گناهان کبیره شمرده شده است («جعل ترک الصلاة أکبر الکبائر»).

نقد دلیل دوم: اخبار توقف (قف عند الشبهة)

این اخبار ظاهر در جایی هستند که ضرری در ترک متصور نباشد (یعنی دوران بین حرام و حلال)، نه دوران بین محذورین که در هر دو طرف فعل و ترک، احتمال هلاکت و ضرر وجود دارد. لذا این ادله شامل مسئله ما نمی‌شوند.

نقد دلیل اول: قاعده احتیاط در دوران بین تعیین و تخییر

شیخ می‌فرماید این قاعده در جایی جاری است که حاکم، شرع باشد و ما در حکم او شک کنیم. اما در مسئله ما که حاکم، عقل است، شک راه ندارد. عقل یا به تخییر حکم می‌کند یا به تعیین؛ حکمش مردد و مشکوک نیست تا نوبت به این قاعده برسد. مگر اینکه گفته شود (الا أن یقال): حکم عقل تعلیقی است (یعنی تا زمانی که شارع حکمی نکرده) و ما احتمال می‌دهیم شارع حکمی توقیفی در ترجیح جانب حرمت داشته باشد (مثلاً از باب شمول

احتمالی اخبار توقف). همین «احتمالِ» دخالت شارع، باعث شک در حجیت شده و صغرای قاعده «دوران بین تعیین و تخییر» را درست می‌کند.

مبحث تخییر بدوی یا استمراری

بر فرض که نتیجه تخییر باشد، آیا این تخییر ابتدایی است یا استمراری؟ آیا مکلف فقط در انتخاب اول مخیر است و باید به همان گزینه تا آخر پایبند باشد یا در هر بار مواجهه با عمل، مجدداً مخیر است؟

ادله قول به تخییر ابتدایی

قاعده احتیاط : در هفته دوم، اگر مکلف عدول کند، در حجیت عملش شک می‌کند و الشک فی الحجیۀ مساوق للقطع بعدم الحجیۀ

استصحاب حکم مختار: پس از انتخاب اول (مثلاً وجوب)، «حجیت وجوب» برای او ثابت می‌شود و در ادامه، همین حجیت را استصحاب می‌کند.

استلزام عدول للمخالفۀ القطعیۀ: عدول در طول زمان، منجر به مخالفت قطعیه اجمالی با تکلیف واقعی می‌شود.

پاسخ شیخ انصاری و اختیار قول دوم (تخییر استمراری)

شیخ این ادله را رد کرده و تخییر استمراری را اقوی می‌داند.

پاسخ به مخالفت قطعیه : این نوع مخالفت در امور تدریجی اشکالی ندارد، زیرا یک طرف آن از محل ابتلاء خارج شده است. شاهد آن، جواز تغییر نظر مجتهد یا عدول مقلد از یک مرجع به مرجع دیگر است که با وجود ایجاد همین نوع مخالفت، بالاتفاق جایز شمرده شده است.

پاسخ به استصحاب : استصحاب حکم مختار، با استصحاب قوی‌تری یعنی «استصحاب تخییر» معارضه و حکومت دارد.

پاسخ به قاعده احتیاط: حاکم در اینجا عقل است و در حکم عقل، شک و ابهامی نیست تا نوبت به قاعده احتیاط برسد.

شیخ در نهایت ادعا می‌کند که همان عقلی که در زمان اول به تخییر حکم می‌کند، در زمان دوم نیز بدون ابهام و نیاز به استصحاب، به تخییر حکم می‌کند. لذا الأقوی هو التخییر الاستمراری

دوران الامر بین المحذورین من جهۀ اجمال الدلیل

اگر منشأ دوران، اجمال در خود دلیل باشد (مثلاً صیغه امر مردد بین بعث و تهدید)، تمام مباحث گذشته تکرار می‌شود.

دوران الامر بین المحذورین من جهۀ تعارض الادله

اگر منشأ دوران، تعارض دو روایت باشد، حکم اولیه به دلیل وجود اخبار خاص باب تعارض، تخییر است. اما بحث استمراری بودن آن، مجدداً مطرح است.

دوران الامر بین المحذورین من جهۀ اشتباه الموضوع

اگر منشأ دوران، اشتباه در موضوع خارجی باشد، اصل بر تخییر است، مگر آنکه اصلی حاکم مانند استصحاب، یک طرف را معیناً تقویت کند (مانند مثال استصحاب عدم زوجیت که جانب حرمت را برنده می‌کند).

الشک فی المکلف‌به فی الشبهۀ التحریمیه

المطلب الاولی: الشک من جهۀ اشتباه الموضوع الخارجی

الشبهۀ المحصوره

بحث اول: حرمت مخالفت قطعیه

اقوال

در این مسئله که آیا مخالفت قطعیه با علم اجمالی جایز است یا خیر، سه دیدگاه اصلی وجود دارد:

مرحوم شیخ انصاری: نه تنها شارع ترخیص در مخالفت قطعیه نداده، بلکه امکان چنین ترخیصی نیز وجود ندارد (مسلک علیت). ایشان معتقدند همان‌طور که موافقت قطعیه (در برخی موارد) لازم است، مخالفت قطعیه نیز عقلاً و شرعاً ممنوع است.

مرحوم شهید صدر و آیت الله شهیدی: شارع می‌تواند ترخیص در مخالفت قطعیه بدهد، اما بالفعل چنین ترخیصی نداده است (مسلک اقتضا).

مرحوم سید یزدی: شارع هم می‌تواند ترخیص در مخالفت قطعیه بدهد و هم بالفعل چنین ترخیصی داده است.

نکته ی مهم: این مطلب مسلم است که فی‌الجمله در ظاهرِ برخی ادله، ترخیص در مخالفت قطعیه صادر شده است. مسالکی که چنین مطلبی را ممکن نمی‌دانند (مانند مسلک علیت)، ناچار به توجیه این روایات هستند.

مثال: در روایتی شخصی از حضرت سؤال می‌کند که علم اجمالی دارم برخی از اموال پدرم که فوت شده است، حاصل از ربا بوده است. حضرت اما با این وجود، حکم به حلیت اموال می‌کنند. مسالکی که صدور ترخیص در مخالفت قطعیه را جایز می‌دانند، این روایت را می‌پذیرند و ملتزم به جواز مخالفت قطعیه در این مورد می‌شوند.

اما مسلک مقابل (علیت)، روایت را اینگونه معنا می‌کند که به دلالت اقتضا کشف می‌شود که ربای معلوم بالتفصیل حرام است و ربای معلوم بالاجمال اصلاً حرمتی ندارد که ارتکاب آن منجر به قطع به مخالفت با دستور مولا باشد.

الف) نظر مرحوم شیخ انصاری: حرمت مخالفت قطعیه

مرحوم شیخ انصاری معتقدند مخالفت قطعیه با حکم شارع (در اطراف علم اجمالی) حرام است؛ به دلیل وجود مقتضی برای حرمت و استحاله ی وجود مانع از تأثیر آن مقتضی.

اثبات مقتضی برای حرمت:

ادله ی حرمت (مانند "اجتنب عن الخمر")، بر روی ذات عناوین رفته‌اند، نه صرفاً عنوان "معلوم بالتفصیل". لذا این ادله، هم شامل فرض علم تفصیلی می‌شوند و هم شامل فرض جهل (که علم اجمالی یکی از صور آن است). در نتیجه، در موارد معلوم بالاجمال نیز باید اجتناب صورت گیرد. چرا که اگر دلیل حرمت، صرفاً شامل "معلوم بالتفصیل" شود، لازمه‌اش این است که "معلوم بالاجمال" به کلی حلال واقعی باشد و هیچ‌کس به این مطلب ملتزم نمی‌شود.

حتی مسلکی که الفاظ را موضوع برای صورت معلومِ خود می‌داند نیز در مورد علم اجمالی باید قائل به ثبوت مقتضی برای اجتناب باشد؛ چرا که "معلوم" اعم از اجمالی و تفصیلی می‌باشد.

دلیل اینکه مرحوم شیخ به اطلاق و عموم ادله ی حرمت اخذ کرده‌اند، با اینکه اخذ علم در موضوع را (در برخی فروض دیگر) مستلزم دور و محال می‌دانند، این است که در ما نحن فیه دوری وجود ندارد؛ چون حکم (مثلاً حرمت خمر) متوقف بر موضوع (مثلاً خمر بودن) شده، اما موضوع (خمر بودن) متوقف بر حکم نیست. علم به خمر بودن است که در موضوع اخذ شده و از اجزای حکم نیست. لذا دوری پدید نمی‌آید.

عدم وجود مانع از تأثیر مقتضی:

هیچ مانعی از تأثیر این مقتضی (یعنی عموم ادله ی حرمت) وجود ندارد. عدم منع عقلی (یا همان عدم قبح عقاب بلابیان) در شخص مرتکب علم اجمالی، واضح است (زیرا بیان اجمالی وجود دارد).

اما برخی ادعای وجود مانع شرعی (یعنی روایات مرخصه) کرده‌اند. روایاتی که دلالت بر این مانعیت می‌کنند، از نظر سندی و تعدادی، قابل توجه هستند، مانند دو روایتی که به عبارت "حَتّی تَعْلَمَ أَنّهُ حَرَامٌ بِعَیْنِهِ" ختم می‌شوند. این روایات ظاهراً دلالت بر حلیت مشتبه ی مقرون به علم اجمالی می‌کنند.

اطلاق برخی از روایات، مانند روایت دال بر حلیت تصرف در صورت علم اجمالی به دزدی بودن یکی از لباس‌ها و...، این مانعیت و عدم تنجز علم اجمالی را تقویت و تأیید می‌کند. بلکه غالباً علم اجمالی غیرمحصوره به حرمت وجود دارد (و مردم در عمل، به آن ترتیب اثر کامل نمی‌دهند).

نکته: کارکرد غلبه در اصول فقه:

تحکیم مراد استعمالی: مثلاً اگر غالب علما، فقیه باشند، در خطاب "اکرم العلماء" می‌توان گفت که شمول این خطاب نسبت به عالم فقیه و عدم انصراف از آن، تقریباً قطعی می‌باشد. بنابراین، در روایتی که دلالت بر حلیت ثوب محتمل السرقه دارد، نمی‌توان گفت که صرفاً مراد استعمالی آن، شک بدوی است و از مورد علم اجمالی انصراف دارد؛ چون در غالب موارد، علم اجمالی به سرقتی بودن یکی از لباس‌ها وجود دارد و این غلبه، مانع از انصراف لفظ از شمول آن است.

تحکیم مراد جدی: نمی‌توان گفت مورد غالبی که مراد استعمالی متکلم نیز شامل آن می‌شده است، از طریق مخصص متصل یا منفصل از تحت مراد جدی خارج شده است؛ به دلیل اینکه چنین تخصیصی، تخصیص اکثر می‌باشد که قبیح است. بنابراین، مورد علم اجمالی نیز از تحت روایاتی که دلالت بر ترخیص می‌کنند، توسط

مخصص خارج نشده است (باید توجه داشت که آن موردی که در آن غلبه وجود دارد، علم اجمالی غیر محصوره است؛ اما نسبت به علم اجمالی های محصوره نمی‌توان از این طریق پیش رفت؛ چون غلبه‌ای در آن وجود ندارد.)

بررسی موانع احتمالی

روایت «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلاَلٌ حَتّى تَعْلَمَ أَنّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ»

پاسخ مرحوم شیخ:

در این روایت شریفه، "ما قبل حتی" (یعنی "کل شیء هو لک حلال") شامل شبهه ی بدویه و علم اجمالی می‌شود و "ما بعد حتی" (یعنی "حتی تعلم انه حرام بعینه") نیز شامل علم تفصیلی و علم اجمالی می‌شود. بنابراین، در خصوص مورد علم اجمالی، روایت اجمال دارد و مشخص نیست که حکم کدام طرف (حلیت یا حرمت) بر آن بار می‌شود.

اشکال بر قسمت اول پاسخ: واضح است که این روایت یک حکم بیشتر ندارد و "ما قبل حتی" حکمش مقید به موارد غیر از غایت (یعنی غیر از موارد علم) است. لذا حکم "ما قبل حتی" شامل علم اجمالی نمی‌شود (بلکه علم اجمالی داخل در غایت است). (البته این اشکال و جواب، با غض نظر از قید "بعینه" می‌باشد.)

قسمت دوم پاسخ

قید "بعینه" در این روایت، تأکید ضمیر "أنه" می‌باشد. غرض از تأکید نیز این است که به مخاطب رسانده شود که علم به "خودِ شیء" باید حاصل شود نه به امور مشتبه ی با آن. لذا مثلاً از آنجا که دلستر شبیه آب جو است، نمی‌توان حکم به حرمت دلستر داد (صرفاً به خاطر شباهت و شک).

اما دلیل اینکه "بعینه" در روایت، تأکید است و نه قیدی برای احتراز از علم اجمالی به حرام، این است که علم به حرام یک نوع بیشتر ندارد و تمامی علم به حرمت‌ها، "بعینه" می‌باشد (یعنی علم به خود آن شیء حرام است).

مثلاً اگر علم به نجاست لیوان زید داشته باشیم و علم به طهارت لیوان عمرو داشته باشیم و این دو لیوان با یکدیگر مشتبه شوند، ما به نجاست لیوان زید "بعینه" علم داریم، با اینکه در تشخیص خارجی آن علم اجمالی وجود دارد.

اشکال احتمالی: ممکن است اشکال شود که روایت، قید "بعینه" را ناظر به عنوان انتزاعی "احدهما" (یکی از آن دو) ذکر کرده است و ناظر به عنوان واقعیِ مستلزم علم اجمالی نبوده است. در عنوان انتزاعی نیز، قید "بعینه" کارکرد احترازی که مستشکل در پی آن بوده است را دارد (یعنی علم به "احدهما بعینه" حاصل نشده). مرحوم شیخ به این اشکال پاسخ نمی‌دهند، اما جوابش این است که لفظ "شیء" ممکن است اطلاق داشته باشد و هم عنوان واقعی و هم عنوان انتزاعی را شامل شود. اما اگر اطلاق داشته باشد، لازمه‌اش این است که "بعینه" هم تأکید باشد (نسبت به عنوان واقعی) و هم احتراز (نسبت به عنوان انتزاعی) و این، استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است. لذا باید یکی از دو عنوان (واقعی یا انتزاعی) در مقام، مقصود باشد و واضح است که قدر متیقن از "شیء" نیز عنوان واقعی می‌باشد.

اشکال دیگر: ممکن است اشکال شود که برخی از موارد علم اجمالی حتی واقع مشخصی نیز ندارند، مانند جایی که شک داریم لیوان زید نجس بوده یا لیوان عمرو، اما می‌دانیم قطعاً یکی از این دو نجس می‌باشد (بدون اینکه یک لیوان خاص در واقع نجس باشد و ما آن را نشناسیم). باید گفت که روایت، این موارد را (که واقع مردد است) شامل نمی‌شود، اما می‌توان به ضمیمه ی عدم قول به فصل میان موارد علم اجمالی با واقع مشخص و موارد علم اجمالی بدون واقع مشخص، حکم حرمت اجتناب را در هر دو ثابت کرد.

روایت «كُلّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتّى تَعْرِفَ الحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ»

این روایت، ظهور در مطلوب طرف مقابل (یعنی جواز ارتکاب در شبهه ی مقرون به علم اجمالی) دارد و قید "بعینه" در اینجا برای "تَعرِفَ" می‌باشد و برای احتراز از علم اجمالی است.

به خلاف روایت قبل، "بعینه" در اینجا نمی‌تواند تأکید برای ضمیر باشد؛ چون در روایت قبل، ضمیر "أنه" به لیوان خارجی یا همان عنوان واقعی بازگشت داشت، اما در این روایت، ضمیر "منه" به "جامع" (شیئی که هم قسم حلال دارد و هم حرام) بازگشت دارد و "جامع" هیچ نیازی به تأکید ندارد.

برخی گفته‌اند که "بعینه" تأکید بر ضمیر مستتر در "الحرام" است. پاسخش این است که اولاً جایز نیست ضمیر مستتر تأکید شود و ثانیاً اصلاً قبول نداریم که در "الحرام" ضمیری وجود داشته باشد.

همچنین، اگر خود "الحرام" موکّد باشد، پاسخش این است که "الحرام" اصلاً نیازی به تأکید ندارد و هیچ توهم و شبهه‌ای که مستتبع عدم تأکید حرام باشد، پدید نمی‌آید.

بنابراین، "بعینه" در این روایت اصلاً نمی‌تواند تأکید باشد و ظهور در احتراز از علم اجمالی دارد.

توجیه مرحوم شیخ با تمسک به مسلک علیت

اما از آنجایی که مسلک علیت (مبنی بر عدم امکان ترخیص در مخالفت قطعیه) صحیح است، باید این روایت توجیه شود. چون اگر ترخیص در مخالفت قطعیه صورت گیرد، در واقع تنافی با اصل دلیل اثبات حرمت شیء (مثلاً "اجتنب عن الخمر") و همچنین خلف قاعده ی اشتراک احکام بین عالم و جاهل پدید می‌آید. یعنی ترخیص در شرب خمرِ معلوم بالاجمال، منجر به حکم به عدم حرمت خمرِ معلوم بالاجمال می‌شود که این، مخالف با مقتضای ("اجتنب عن الخمر" که شامل عالم بالاجمال هم می‌شود) می‌باشد. این مطلب خلاف مقتضای قاعده ی اشتراک احکام بین عالم و جاهل است، در حالی که این قاعده توسط اجماع و همچنین روایاتی مانند "رفع ما لا یعلمون" ثابت شده است (چون پس از "ما لا یعلمون" ضمیر مفعولی مقدر است که به حکم باز می‌گردد و دال بر این است که بر جاهل، حکمی در رتبه ی سابق فرض شده است که آن را نمی‌داند).

اشکال: همانطور که در شبهات بدویه مثلاً اگر واقع، حرمت بود و برائت حکم به حلیت می‌کرد، حکم واقعی و ظاهری با یکدیگر جمع می‌شد و هیچ تناقضی پدید نمی‌آمد، در ما نحن فیه نیز که علم اجمالی وجود دارد،

می‌توان به این مطلب ملتزم شد که حرمت واقعی شرب خمر، مطلق است و برائت یا همان حکم ظاهری، حکم به ترخیص در لیوان‌های مشتبه ی معلوم بالاجمال می‌دهد. (این اشکال را بسیاری از علما مانند مرحوم صاحب کفایه پذیرفته‌اند).

پاسخ مرحوم شیخ (قیاس مع الفارق): قیاس شبهات بدویه به علم اجمالی، قیاس مع‌الفارق است؛ چرا که در شبهات بدویه، مکلف جاهل به حکم است و جعل حکم ظاهری ترخیصی برای او موجه است. اما در علم اجمالی که مکلف ولو به نحو اجمالی عالم به تکلیف است، جعل حکم ظاهری ترخیصی مستلزم تناقض است و از شارع حکیم قبیح می‌باشد؛ دقیقاً همانند جایی که علم تفصیلی وجود دارد. اگر از طرفی شارع جعل حکم حرمت برای شرب خمر کرده باشد و از طرفی دیگر بخواهد ترخیص در شرب خمرِ معلوم بالاجمال یا بالتفصیل بدهد، این امر مخالف با حکم عقل به وجوب اطاعت تکلیفِ منجّزِ مولا می‌باشد و در واقع مستلزم تناقض است.

اشکال بر پاسخ شیخ: ترخیص شارع در مورد علم اجمالی، اذن در معصیت و مخالفت از جانب شارع می‌باشد و این امر زمانی قبیح است که مکلف علم به مخالفت با مولا در حین عمل داشته باشد؛ اما اگر چنین علمی نباشد و به تدریج علم حاصل کند که با مولا مخالفت کرده، قبیح نمی‌باشد. اگر این مطلب نیز ممکن نبود، پس ترخیص در اطراف علم اجمالی غیر محصوره و حکم به تخییر استمراری صحیح نبود.

پاسخ شیخ به این اشکال: شارع اگر بخواهد یک طرف را ترخیص بدهد، باید طرف دیگر را (حداقل ظاهراً) حرام کند. اگر شارع، بدلیت ظاهری قرار دهد، می‌تواند ترخیص دهد. یعنی اگر یک طرف را حرام ظاهری قرار داد، می‌تواند در طرف دیگر علم اجمالی، ترخیص صادر کند. برای جعل بدل ظاهری نیز لزوماً نیاز به دلیل اثباتی نیست؛ بلکه همین‌که شارع در یک طرف علم اجمالی ترخیص صادر کند، کشف می‌کند از اینکه در طرف دیگر، جعل بدلیت ظاهری شده است. لذا مرحوم شیخ در بحث موافقت قطعیه، در حقیقت، اقتضایی می‌باشد (یعنی اگر ترخیصی در یک طرف نباشد، موافقت قطعیه لازم است). با بیانات گذشته مشخص شد که حتی در مواردی که به

تدریج علم به مخالفت حاصل می‌شود نیز تا زمانی که شارع یک طرف را حرام ظاهری نکرده است، نمی‌تواند در طرف دیگر ترخیص دهد، خواه ارتکاب آن برای مکلف با فاصله باشد یا خیر.

إن قلت (اشکال دیگر): اگر فرض کنیم که علم اجمالی فقط صورت تدریجی داشت، هنگام ارتکاب طرف اول علم اجمالی، طرف دوم قطعاً در آن زمان ترک شده است و غرض از جعل بدل (یعنی ترک یک طرف) حاصل شده است. لذا می‌توان در این مورد، مخالفت قطعیه انجام داد.

پاسخ: اذن در انجام طرفین علم اجمالی ولو به نحوی که ذکر شد، منجر به مخالفت و ایجاد تناقض با خطاب اصلی و واقعی مولا (که شامل عالم بالاجمال نیز می‌شود) می‌باشد.

إن قلت: موارد نقض بر عدم جواز مخالفت قطعیه

اگر اذن در مخالفت قطعیه ممکن نیست و ارتکاب آن حرام است، پس چرا در بسیاری از موارد در شرعیات، حکمی وجود دارد که مخالف علم اجمالی به نظر می‌رسد؟

اذن در ارتکاب شبهات غیرمحصوره

اگر شخصی در مورد مالی اقرار کند به اینکه برای زید است و سپس اقرار کند که برای عمرو است و سپس اقرار کند که برای خالد است. در این صورت فقها حکم کرده‌اند به اینکه مال را به زید بدهد و سپس قیمت آن را به عمرو و خالد بپردازد. در اینجا واضح است که مال قطعاً برای یک نفر بیشتر نبوده، اما مُقِر ملزم شده به اینکه به سه نفر آن مال را بپردازد. همانطور که قاعده ی اقرار می‌تواند عاملی باشد برای اینکه شخص مخالفت با علم اجمالی خود انجام دهد، ادله ی برائت نیز می‌توانند چنین نقشی را ایفا کنند.

اگر دو نفر نسبت به یک مال ادعای ملکیت کنند و هر دو، ید و بینه داشته باشند، آن مال تنصیف می‌شود، با وجود اینکه علم اجمالی داریم نسبت به اینکه صرفاً یکی از این دو مالک هستند.

اگر یک نفر دو دینار و دیگری یک دینار نزد شخصی به امانت بگذارند و سپس یک دینار بدون تفریطِ وَدیعی (امانت‌دار) تلف شود، یک و نیم دینار به مالک دو دینار و نیم دینار به مالک یک دینار پرداخت می‌شود؛ با اینکه علم اجمالی وجود دارد به اینکه آن درهمی که نصف شده، قطعاً برای یکی از این دو بوده است.

اگر بایع و مشتری در مبیع اختلاف کنند؛ به اینکه بایع بگوید مبیع، عبد بوده اما مشتری بگوید امه بوده و هر دو نیز قسم بخورند، حکم به انفساخ عقد می‌شود؛ با اینکه اجمالاً علم داریم به اینکه یا عبد یا امه به فروش رسیده بودند. حتی این فرض منجر به مخالفت با علم تفصیلی نیز می‌شود؛ چرا که مثلاً مشتری علم تفصیلی دارد به اینکه ثمن از جیب او خارج شده و اینکه دوباره به او بازگردد، مخالفت با علم تفصیلی است.

پاسخ به موارد نقض:

پاسخ به شبهات غیرمحصوره: در آینده خواهد آمد.

پاسخ به موارد اقرار، تنصیف و انفساخ (در مورد حاکم و مفتی): نسبت به حاکم و قاضی باید گفت که از آنجایی که قاضی انگار نیابت از طرفین می‌کند و هر بار جای یک طرف قرار می‌گیرد، علم اجمالی‌اش منحل به سه علم تفصیلی (یا شک بدوی نسبت به هر کدام) می‌شود و در جلد یک هم بیان شد که علم اجمالی میان افراد مختلف، معتبر نیست (یعنی علم یک نفر برای دیگری منجز نیست). همچنین است اگر مفتی نسبت به دو نفر که واجد منی در ثوب مشترک هستند، نسبت به هر دو حکم به جواز دخول به مسجد دهد. این علم اجمالی که این فتوا منجر به دخول یک فرد جنب در مسجد می‌شود، برای مفتی (نسبت به الزام دیگران) معتبر نیست.

نسبت به شخص غیر حاکم (مثلاً مُقِر): باید گفت که اخذ مال از زید و عمرو (که از طریق اقرار، مال به هر دو رسیده) اصلاً جایز نیست (برای مقرله دوم و سوم اگر بدانند اولی مالک است). البته اگر حکم ظاهریِ مُقَرٌله را موضوع برای حکم واقعی شخصی که مال را اخذ می‌کند بدانیم، این اخذ مال جایز می‌شود. نظائر این مسئله در فقه زیاد است:

مثال اول: عقدی با صیغه ی فارسی انجام می‌شود و کتابی منتقل می‌گردد و مشتری مالک کتاب می‌شود. حال، دیگران که مرجع تقلیدشان عقد با صیغه ی فارسی را صحیح نمی‌داند، باید بگویند با اینکه مشتری اول ظاهراً مالک شده است (چون طبق فتوای مرجع خودش یا با جهل به مسئله، عقد را صحیح دانسته)، اما مشتری دوم (که از اینها می‌خرد) واقعاً مالک می‌شود؛ چون موضوع ملکیت واقعی او، خریدن از مالک ظاهری اول می‌باشد.

مثال دوم: فرد می‌تواند به واجدِ المنی فی الثوب المشترک، در یک نماز اقتدا کند. مثلاً رکعت اول و دوم به یکی از این دو و در رکعت سوم و چهارم به دیگری اقتدا کند و این نماز صحیح است؛ چون حکم ظاهری نسبت به هر کدام از این دو (طهارت ظاهری)، حکم واقعی برای مأموم محسوب می‌شود و اقتدا جایز است.

پاسخ به مثال صلح (تنصیف درهم): حکم به تنصیف درهم بین دو شخص، از باب صلح قهری است. در نتیجه ی صلح، ملکیت درهم حقیقتاً تغییر می‌کند و شارع از این طریق، در واقع حکم واقعی ملکیت این دو را مبدل می‌کند. لذا اصلاً هیچ‌گونه مخالفتی با علم اجمالی رخ نمی‌دهد. البته برخی، تنصیف را در ما نحن فیه قبول ندارند و رجوع به قاعده ی قرعه کرده‌اند. در قرعه نیز واضح است که هیچ‌گونه مخالفت قطعیه‌ای رخ نمی‌دهد.

نتیجه ی بحث مخالفت قطعیه

پس روشن شد که تمامی مواردی که مُوهِم ترخیص در مخالفت قطعیه است را می‌توان و باید توجیه کرد؛ به دلیل اینکه عدم جواز مخالفت قطعیه به دلیل قطعی عقلی ثابت شده است.

استدراک: اشکال بر قائلین به جواز مخالفت قطعیه

برخی بر قائلین به جواز مخالفت قطعیه ایراد گرفته‌اند که لازمه ی قول شما این است که تمامی محرمات را می‌توان از این طریق انجام داد. به این نحو که مثلاً لیوان خمر را با لیوان آب مشتبه کنند و هر دو را بخورند به سبب اینکه به شرب خمر برسند؛ و قائل به جواز مخالفت قطعیه نیز قاعدتاً باید آن را جایز بداند.

مرحوم شیخ این را نمی‌پذیرند و می‌فرمایند نمی‌توان این مطلب را بر عهده ی قائلین به جواز مخالفت قطعیه گذاشت.

مرحوم همدانی اشکال می‌کنند که شاید قائلین به جواز، ملتزم به جواز این مثال‌ها نشوند، اما بنا بر مبنایشان، در جایی که به قصد حرام، مشتبهین را انجام می‌دهند، با بقیه ی امثله وجهی برای تفریق وجود ندارد و این امثله را می‌توان به عنوان اشکال نقضی به آن‌ها وارد کرد؛ مگر اینکه جواز را مستند به ادله ی لفظیه بدانند و از این موارد (که به قصد حرام، ارتکاب صورت می‌گیرد)، ادعای انصراف کنند.

وجوب موافقت قطعیه (المقام الثانی)

پس از فراغت از بحث پیرامون امتناع ترخیص در مخالفت قطعیه (المقام الأول)، اکنون به تحلیل و بررسی حکم شرعی در خصوص اطراف علم اجمالی می‌پردازیم. مسئله اصلی در این مقام آن است که آیا ارتکاب بعض اطراف علم اجمالی جایز است یا آنکه اجتناب از جمیع اطراف، امری ضروری و لازم است؟

این بحث در دو ساحت قابل پیگیری است :۱. **قاعده اولیه (مقام ثبوت) :**با صرف نظر از ادله خاص نقلی، مقتضای قواعد عقلی و اصولی در این باب چیست؟ ۲ . **قاعده ثانویه (مقام اثبات و وقوع) :**آیا از ناحیه شارع مقدس، ترخیصی به نحو کلی یا در موارد خاص برای ارتکاب بعضی از اطراف صادر شده است یا خیر؟

بررسی حکم بر اساس قاعده اولیه

در مقام تحلیل بر اساس قاعده اولیه، سه نظریه در میان اصولیون مطرح است که هر یک، ماهیت منجزیت علم اجمالی را به نحو متفاوتی تفسیر می‌کند.

مبنای اول: نظریه علّیت تامه:

این نظریه که به برخی از بزرگان همچون محقق عراقی (آقا ضیاء) منسوب است، بر این باور است که علم اجمالی، علت تامه برای تنجّز و فعلیت یافتن تکلیف در تمام اطراف آن است. بر این اساس، منجزیت حاصل از علم اجمالی،

امری قطعی، مطلق و غیر قابل تخصیص است. همان‌گونه که وجود علت، وجود معلول را به نحو قهری در پی دارد، تحقق علم اجمالی نیز به طور حتمی، لزوم اجتناب از جمیع اطراف را واجب می‌گرداند. در این دیدگاه، هیچ مجالی برای ترخیص شارع، حتی در یک طرف، متصور نیست، زیرا ترخیص در معلول بدون زوال علت آن، امری محال است.

مبنای دوم: نظریه اقتضاء (اختیار مشهور و شیخ انصاری):

این نظریه که قول مشهور اصولیون و مبنای مختار شیخ انصاری است، معتقد است که علم اجمالی، مقتضی تنجز است، نه علت تامه آن. تفاوت کلیدی در این است که مقتضی، زمینه را برای پیدایش اثر فراهم می‌کند اما وجود آن، لزوماً و حتماً به تحقق اثر نمی‌انجامد و ممکن است مانعی از تأثیر آن جلوگیری کند .بر این مبنا:

مقتضای اولیه قاعده، لزوم احتیاط و اجتناب از جمیع اطراف است.

لیکن، این اقتضاء قابل منع است. شارع می‌تواند به عنوان مانع، با ارائه دلیلی خاص، در برخی از اطراف ترخیص دهد. اگر چنین دلیلی وارد شد، از آن تبعیت می‌کنیم و علم اجمالی به نحو حکمی منحل می‌گردد؛ اما در غیر این صورت، همان مقتضای اولیه (لزوم احتیاط) حاکم خواهد بود.

مبنای جعل بدل شیخ انصاری

در ذیل این نظریه، شیخ انصاری تقریر خاصی ارائه می‌دهد که به نظریه جعل بدلیت شهرت یافته است. ایشان معتقد است ترخیص شارع در یک طرف، مشروط به آن است که در مقام ثبوت، آن طرف را به عنوان بدل ظاهری از حرام واقعی قرار دهد. به عبارت دیگر، شارع با این جعل، تکلیف را در یکی از اطراف متمرکز می‌کند تا طرف دیگر آزاد گردد. طبق این دیدگاه، هرگاه در ادله نقلی با ترخیصی مواجه شویم، این ترخیص، کاشف از آن است که شارع چنین جعل بدلیتی را در عالم واقع انجام داده است.

مبنای سوم: نظریه عدم اقتضاء (مرحوم نراقی):

این دیدگاه که در نقطه مقابل نظریه اقتضاء قرار دارد، بیان می‌دارد که میزان تنجّز تکلیف، دقیقاً به اندازه میزان علم است. در علم اجمالی، علم ما به «وجود یک حرام در میان چند امر» تعلق گرفته است، نه به «حرمت تک‌تک آن امور». لذا تنها به اندازه همان یک حرام، تکلیف بر ما منجز می‌شود .بر این مبنا:

مقتضای اولیه قاعده، جواز ارتکاب اطراف ما عدا مقدار معلوم است. (مثلاً در دو ظرف، ترک یکی کافی است). مگر آنکه شارع با دلیل خاصی، امر به احتیاط در تمام اطراف نماید.

تبیین و دفاع از نظریه اقتضاء (مبنای شیخ انصاری)

شیخ انصاری پس از طرح مسئله، مبنای اقتضاء را به عنوان قول حق برمی‌گزینند و بر لزوم اجتناب از تمام اطراف به عنوان حکم اولیه تأکید می‌ورزد.

استدلال شیخ انصاری

دلیل ایشان بر این مدعا، مبتنی بر مقدمات زیر است:

۱ **.اشتراک تکلیف:** بنا بر مبنای صحیح، خطابات شرعیه میان عالم و جاهل مشترک است. لذا حکم واقعی حرمت (مثلاً حرمت خمر)، شامل موردی که حرمت آن به نحو اجمالی معلوم است نیز می‌شود.

۲ **.وجود بیان و عدم مانع:** در فرض علم اجمالی، «بیان» از سوی شارع وجود دارد و لذا قاعده عقلی «قبح عقاب بلا بیان» در اینجا جاری نیست. همچنین، هیچ مانع عقلی یا شرعی دیگری برای فعلیت یافتن این تکلیف وجود ندارد.

۳ **.حکم عقل به لزوم احتیاط :** با توجه به تنجز تکلیف، عقل از باب قاعده «لزوم دفع ضرر محتمل» (که در اینجا عقاب اخروی است)، حکم به ضرورت احتیاط می‌کند. طریق تحصیل این احتیاط، چیزی جز ترک تمام

اطراف مشتبه نیست. زیرا اگر مکلف یکی از اطراف را مرتکب شود و آن طرف مصادف با حرام واقعی باشد، در پیشگاه الهی فاقد هرگونه عذر و حجتی خواهد بود، چرا که به وجود حرام در آن مجموعه علم داشته است.

شیخ برای تقریب به ذهن، به مثال عرفی متوسل می‌شود: اگر مولایی به عبد خود بگوید: «از خمر موجود در این دو ظرف اجتناب کن»، هیچ تردیدی برای عبد در لزوم ترک هر دو باقی نمی‌ماند و این حکم عقلایی، در تکالیف شرعی نیز به طریق اولی جاری است.

بررسی و نقد ادله مخالفین

اشکال اول: تمسک به ادله برائت (اصالهٔ الحل)

تقریر اشکال : چرا در هر یک از اطراف علم اجمالی، اصل برائت شرعی (مانند «رُفِعَ ما لا یعلمون») را جاری نکنیم؟ اگر گفته شود اجرای این دو اصل در دو طرف با یکدیگر تعارض می‌کند، پاسخ می‌دهیم که نتیجه تعارض اصول عملیه، تخییر در عمل به یکی از آنهاست، نه تساقط کامل و لزوم احتیاط.

پاسخ شیخ انصاری :۱- **ورود دلیل بر اصل :** با وجود علم اجمالی که خود بیانی بر تکلیف است، تکلیف منجز شده و دیگر مجالی برای جریان اصل عملی که برای حالت شک است، باقی نمی‌ماند (حکومت یا ورود ادله علم بر اصول) ۲- **مقتضای تعارض، تساقط است:** بر فرض هم که زمینه برای جریان هر دو اصل فراهم باشد، تعارض آن دو منجر به تساقط می‌شود، زیرا هیچ‌کدام بر دیگری ترجیحی ندارد. با سقوط هر دو اصل، ما دلیلی بر جواز نداریم و مرجع، همان حکم عقل به لزوم احتیاط خواهد بود.

اشکال محقق عراقی: اساساً تعارضی در کار نیست که نوبت به تساقط یا تخییر برسد. ادله برائت با یک "قید لُبّی" همراه است. حدیث رفع به ما می‌گوید: «ارتکاب الف جایز است، مشروط بر اینکه ارتکاب ب را که منجر به مخالفت قطعیه می‌شود، ترک کنی» و بالعکس. این خطاب مقید، مستقیماً نتیجه‌اش تخییر است و جایی برای بحث از تساقط باقی نمی‌گذارد.

پاسخ به اشکال محقق عراقی: تنها راه دفاع در برابر این اشکال دقیق، آن است که قائل به انصراف ادله برائت از شبهات مقرون به علم اجمالی شویم. یعنی موضوع «ما لا یعلمون»، شبهه بدویه‌ای است که در آن هیچ علمی به واقع راه ندارد، نه شبهه‌ای که علم اجمالی به آن تعلق گرفته است.

اشکال دوم: تمسک به اطلاق حدیث کل شیء لک حلال

تقریر اشکال : این حدیث اطلاق دارد و می‌تواند هم شبهه بدویه و هم شبهه مقرون به علم اجمالی را شامل شود. در شبهه مقرون به علم اجمالی، حلیت را به نحو علی البدل ثابت می‌کند؛ یعنی اجازه می‌دهد یک طرف را بر اساس حلیت انتخاب کنی و این همان «جعل بدلیت» مورد قبول شماست که توسط خود شارع در این حدیث عام، انجام شده است.

پاسخ شیخ انصاری :۱- **اصل مثبت :**این استدلال مبتنی بر یک اصل مثبت است. شما از اجرای اصل عملی (حلیت ظاهری الف)، یک لازمه عقلی (حرمت ظاهری ب) را نتیجه می‌گیرید تا جعل بدلیت را ثابت کنید. لوازم عقلی اصول عملیه حجت نیستند. خود حدیث به بدلیت تصریح نکرده و شما با یک استنتاج غیر معتبر، قصد اثبات آن را دارید. ۲- **عدم تطابق با ظاهر حدیث :** ظاهر اخبار حلیت، اثبات حکم برای یک «شیء» است (هذا حلال)، در حالی که در علم اجمالی، ما به دنبال تعیین مصداق یک «حکم» هستیم (الحلالُ هو هذا) که با لسان روایات سازگار نیست.

اشکال سوم: استدلال به روایات خاص (موثقه سماعه)

تقریر اشکال : در موثقه سماعه، امام (ع) تصرف در مال مخلوط به حرام را اجازه داده‌اند. از آنجا که تجویز تصرف در تمام مال، مستلزم تجویز مخالفت قطعیه و امری محال است، ناچاریم روایت را حمل بر جواز تصرف در بعض مال کنیم. این امر، خود دلیلی بر مدعای ما (جواز ارتکاب بعض اطراف) است.

پاسخ شیخ انصاری:۱- **ظهور روایت در جواز تصرف در کل :** ظاهر روایت، جواز تصرف در تمام مال است؛ زیرا «امساک» و نگهداری باقیمانده مال نیز خود نوعی تصرف محسوب می‌شود .۲- **اجمال روایت :** بر فرض که از این ظهور اولیه صرف نظر کنیم، روایت مجمل می‌شود. زیرا برای فرار از محذور مخالفت قطعیه، حداقل دو راه برای توجیه و تأویل روایت وجود دارد: الف) حمل بر جواز تصرف در بعض مال (توجیه شما) ب) حمل بر اینکه حرمت آن مال خاص، مختص به صورت علم تفصیلی بوده است (مانند بحث ربا). یعنی با اختلاط و از بین رفتن علم تفصیلی، حرمت واقعی نیز مرتفع می‌شود .۳ .**نتیجه :** از آنجا که هیچ یک از این دو تأویل بر دیگری برتری (اولویتی) ندارد، روایت دچار اجمال شده و نمی‌توان از آن به عنوان یک قاعده کلی برای تمام موارد علم اجمالی استفاده کرد.

نتیجه نهایی بحث : از منظر شیخ انصاری و مشهور اصولیون، مقتضای قاعده اولیه عقلی و اصولی، لزوم احتیاط کامل و اجتناب از تمام اطراف علم اجمالی است. ادله نقلی و اشکالات عقلی که برای معارضه با این قاعده اقامه شده‌اند، یا از اساس ناتمام هستند یا به دلیل اجمال و ضعف، توانایی تخصیص زدن این حکم بنیادین عقلی را ندارند. بنابراین، اصل بر وجوب احتیاط است، مگر آنکه دلیل قطعی و روشنی بر ترخیص شارع در موردی خاص یافت شود.

نقد و ارزیابی روایات ظاهر در جواز مخالفت احتمالیه

روایاتی که برای اثبات جواز ارتکاب بعضی از اطراف علم اجمالی و در نتیجه، عدم لزوم احتیاط کامل به آنها استناد شده، عمدتاً به سه دسته تقسیم می‌شوند.

عمومات حلیت (مانند «کل شیء لک حلال»)

خلاصه استدلال قائلین به جواز: این حدیث اطلاق دارد و همان‌طور که شبهات بدویه را شامل می‌شود، می‌تواند شبهات مقرون به علم اجمالی را نیز در بر گیرد، البته به نحو «حلیت علی البدل»؛ یعنی یک طرف را به صورت مشروط حلال می‌کند.

نقد نهایی شیخ انصاری : این استدلال پذیرفته نیست. حمل یک خبر واحد بر دو معنای متفاوت—یکی حلیت مطلق در شبهات بدویه و دیگری حلیت مقید و علی‌البدل در شبهه محصوره—امری است که اگر محال و «متعذّر» نباشد، دست‌کم «متعسّر» و خلاف ظاهر بیّن است. راه صحیح، حمل این اخبار بر مواردی است که تکلیف فعلی و منجّزی وجود ندارد، یعنی شبهات بدویه. استناد به این روایات برای اثبات جواز ارتکاب فقط یک طرف، توجیه قابل قبولی ندارد.

روایات خاص در ابواب معین (مانند موثقه سماعه)

خلاصه استدلال: در مواردی مانند مال مخلوط به حرام که در روایت سماعه آمده، امام (ع) اجازه تصرف داده‌اند که این خود دلیلی بر جواز ترخیص در بعضی اطراف است.

نقد نهایی شیخ : این استدلال نیز تمام نیست. اولاً، ظاهر روایت سماعه، جواز تصرف در کل مال است، نه بعض آن، که این امر با مبنای مستدل (که مخالفت قطعیه را جایز نمی‌داند) ناسازگار است. ثانیاً، برای توجیه روایت راه‌های دیگری نیز وجود دارد؛ از جمله اینکه در آن مورد خاص، حکم واقعی دستخوش تغییر شده و حرمت، مقید به علم تفصیلی بوده است. با وجود چنین احتمال قوی، روایت دچار اجمال شده و نمی‌توان از آن یک قاعده کلی برای تمام موارد علم اجمالی استخراج کرد.

اخبار جواز اخذ جوائز از سلطان و...

تقریر استدلال : روایات متعددی، اخذ هدیه و جایزه از کسانی را که علم اجمالی به وجود مال حرام در اموالشان داریم (مانند حاکم جور، سارق و...)، جایز شمرده است. این بهترین دلیل بر آن است که شارع، علم اجمالی را در این موارد منجز ندانسته و در بعضی اطراف (مال هدیه داده شده) ترخیص داده است.

پاسخ و نقد شیخ: این دسته از روایات نیز از محل بحث خارج‌اند و دلالتی بر یک قاعده کلی ندارند. جواز در این موارد، نه به خاطر عدم منجزیت علم اجمالی، بلکه به سبب وجود اصول و اماراتی است که در خصوص همان طرفِ موردِ ابتلا، علم اجمالی را منحل می‌کنند. دو اصل مهم در اینجا عبارتند از :

۱- **قاعده ید:** ید و سلطه فرد بر مالی که هدیه می‌دهد، اماره شرعی بر مالکیت اوست. این اماره خاص، بر علم اجمالی کلی حکومت داشته و آن را از تأثیر می‌اندازد.

۲- **اصالة الصحة:** عمل حقوقیِ شخص (مانند هبه کردن) حمل بر صحت و درستی می‌شود.

توضیح تفصیلی در باب اصالة الصحة

برای فهم دقیق استدلال، باید میان دو نوع «اصالة الصحة» که در فقه و اصول مطرح است، تفکیک قائل شد:

اصالة الصحة التکلیفیة : این اصل، ناظر به فعل مکلف است و به معنای حمل کردن عمل او بر وجه حلال و عدم ارتکاب گناه می‌باشد. (مثلاً وقتی مسلمانی را در حال نگاه کردن به زنی می‌بینیم، بنا را بر این می‌گذاریم که آن زن، محرم اوست و فعل حرامی صورت نمی‌گیرد) .

این اصل صرفاً جنبه اخلاقی و قلبی دارد و طبق نظر مشهور، آثار فقهی و حقوقی بر آن مترتب نمی‌شود. دلیل آن نیز ادله لفظی فراوان مانند «ضَعْ أَمْرَ أَخِیکَ عَلَی أَحْسَنِهِ» است و مختص به مسلمانان می‌باشد.

اصالة الصحة الوضعیة (معاملی): این اصل، ناظر به معاملات و عقود است و به معنای حمل کردن یک عقد یا ایقاع بر صحت و عدم فساد آن می‌باشد. (مثلاً وقتی از فروشنده‌ای میوه می‌خریم، بنا را بر صحت معامله او با میدان‌دار می‌گذاریم) .

این اصل دارای آثار کامل شرعی و حقوقی است. دلیل عمده آن، سیره مستمر عقلاست و مختص به مسلمانان نیست و حتی در معاملات با کفار نیز جاری می‌شود.

کاربرد در بحث ما: در مسئله «جوائز سلطان»، آن اصلی که علم اجمالی را منحل می‌کند، اصالهٔ الصحهٔ به معنای دوم (وضعی) است که در خصوص «عقد هبه» جاری می‌شود. در مقابل، نسبت به سایر اموال سلطان که در ید اوست ولی معامله‌ای روی آنها صورت نگرفته (فعل امساک)، تنها «اصالهٔ الصحهٔ تکلیفیه» (به معنای اینکه ان‌شاءالله نگهداری‌اش گناه نیست) قابل تصور است که آن هم اثر فقهی ندارد. بنابراین، «اصالهٔ الصحهٔ وضعیه» در مال هبه داده شده، بلامعارض جاری شده و علم اجمالی را منحل می‌کند. در نتیجه، این روایات دلیلی بر عدم منجزیت علم اجمالی به طور کلی نیستند.

بررسی مؤیدات وجوب احتیاط

شیخ انصاری در ادامه به بررسی روایاتی می‌پردازد که می‌توانند صرفا به عنوان مؤید می‌توانند ارائه شوند.

اخبار مشعر بر وجوب احتیاط

روایت ما اجتمع الحلال و الحرام الا غلب الحرام الحلال

این روایت از جهت سند ضعیف و مرسل است و از جهت دلالت نیز محل اشکال است؛ زیرا ممکن است ناظر به موارد اجتماع اسباب حلیت و حرمت در یک موضوع باشد، نه لزوماً علم اجمالی.

روایت اترک ما لا بأس به حذراً عما به البأس

این روایت نیز مرسل است و نمی‌تواند به عنوان یک دلیل مستقل به کار رود.

روایت ضریس در باب پنیر سرزمین مشرکین

این روایت نیز به دلیل آنکه احتمالاً ناظر به علم تفصیلی به نجاست کل پنیر (به سبب مخلوط شدن با أنفحه میته) است و نه علم اجمالی، از محل بحث خارج است.

استقراء از موارد خاص فقهی

این استدلال مبتنی بر آن است که با بررسی ابواب مختلف فقه، مشاهده می‌شود که سیره عملی و فتوای ائمه (ع) و اصحاب، در موارد بروز علم اجمالی، بر احتیاط کامل استوار بوده است.

شاهد اول: الماءین المشتبهین :در مورد دو ظرف آب که یکی نجس است، حکم به ریختن هر دو (یُهریقُهما) و انجام تیمم شده است. این نشان می‌دهد شارع اجازه استفاده از یکی و اجرای «اصالة الطهارة» را نداده است.

شاهد دوم: الثوبین المشتبهین :در مورد دو لباس که یکی نجس است، حکم به خواندن نماز در هر دو لباس شده است.

شاهد سوم: روایت حتی تکون علی یقین من طهارتک: در مورد نجاست قسمتی نامعین از لباس، امر به شستن کل لباس شده تا یقین به طهارت حاصل شود. این روایت از این جهت که اجازه اجرای اصل طهارت در بعضی اطراف را نمی‌دهد و بر لزوم تحصیل یقین تأکید می‌کند، مؤید مهمی برای لزوم احتیاط است. اما نکته مهم‌تر، علت مذکور در روایت است. این تعلیل، این پتانسیل را دارد که از یک مورد خاص، یک قاعده کلی استخراج شود. این امر بستگی به تحلیل ماهیت علت دارد.

اقسام تعلیل و نقش آن در تعمیم حکم

برای فهم امکان تعمیم حکم از این روایت، باید با دو نوع «تعلیل» در نصوص شرعی آشنا شویم

تعلیل ارتکازی

تعلیلی است که عرف عقلا، ارتباط منطقی و تناسب میان علت و حکم را درک کرده و آن را می‌پسندند، حتی اگر خود به آن مبنا معتقد نباشد. مثال: «لا تَشربِ الخمرَ لِأنّهُ مُسکرٌ»

تعلیل تعبّدی

تعلیلی است که از دید عرف عقلا، هیچ تناسب روشنی میان علت و حکم وجود ندارد. چنین تعلیلی در کلام شارع حکیم، یا «خلاف ظاهر» است یا «مستهجن» شمرده می‌شود.

نکته مهم: پالایش و تعمیم علت

اصل اولیه در کلام شارع، حمل تعلیل‌ها بر وجه ارتکازی است. گاهی برای رسیدن به علت ارتکازی، باید قیود زائد را از علت بیان‌شده پالایش کرد. در روایت مورد بحث («حتی تکون علی یقین من طهارتک»)، اگر علت را صرفاً «تحصیل یقین از طهارت» بدانیم، ممکن است علت، تعبّدی به نظر برسد. اما با پالایش علت، می‌توان گفت قید «طهارت» خصوصیت ندارد. علت ارتکازی و حقیقی که در پس این بیان نهفته، یک قاعده کلی عقلایی است «**إنّ الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی**» اگر این تحلیل پذیرفته شود، این روایت به تنهایی می‌تواند دلیلی عام بر لزوم احتیاط در **تمام** موارد علم اجمالی باشد.

نقد نهایی بر استدلال به این شاهد : با وجود این تحلیل دقیق، استدلال به این روایت با یک اشکال جدی مواجه است. ممکن است لزوم احتیاط در این مورد خاص، نه به خاطر قاعده کلی «منجزیت علم اجمالی»، بلکه به خاطر استصحاب باشد. یعنی چون لباس قبلاً به نحو یقینی نجس بوده، پس از شستن قسمتی از آن، «استصحاب نجاست» جاری است و مانع از اکتفا به شستن بعضی اطراف می‌شود. از آنجا که می‌توان حکم را بر اساس قاعده استصحاب توجیه کرد، دیگر نمی‌توان با قطعیت آن را دلیلی بر قاعده کلی لزوم احتیاط در علم اجمالی دانست.

شاهد چهارم: الذبائح المختلطة : در مورد گوشت مذکی که با میته مخلوط شده، امر به فروش آن به غیرمسلمان شده است، که مفهوم آن، عدم جواز مصرف حتی یک طرف از آن برای مسلمان است. (این استدلال نیز به دلیل احتمال وجود استصحاب عدم تذکیه در هر دو طرف، مورد خدشه قرار گرفته است).

شاهد پنجم: روایت قرعه در قطیع الغنم: در ماجرای گله گوسفندان، امام (ع) امر به قرعه می‌کنند. مفهوم این دستور آن است که قبل از قرعه، تصرف در هیچ یک از گوسفندان جایز نیست. این امر، لزوم احتیاط اولیه را تأیید می‌کند. (این استدلال نیز به دلیل آنکه ممکن است امر به قرعه، استحبابی باشد و نه وجوبی، و نیز به دلیل خاص بودن مورد، برای اثبات یک قاعده کلی کافی نیست).

نتیجه‌گیری نهایی

خلاصه و ماحصل تمام مباحث آن است که ادله قائلین به جواز ترخیص، پس از بررسی دقیق، یا از محل بحث خارج‌اند (مانند جوائز سلطان که به سبب انحلال علم اجمالی است) یا به دلیل اجمال و ضعف دلالت، توانایی اثبات یک قاعده کلی را ندارند.همچنین ادله و مؤیدات وجوب احتیاط نیز، گرچه متعدد هستند، اما اکثر آنها به تنهایی به حد دلیلیت مستقل نمی‌رسند و مورد نقد و خدشه قرار گرفته‌اند.

بنابراین، عمده دلیل و رکن اصلی در باب لزوم احتیاط در تمام اطراف علم اجمالی، همان حکم قطعی عقل به لزوم دفع ضرر محتمل و ضرورت تحصیل فراغت یقینی از تکلیفِ منجّز است. روایات و شواهد نقلی، تنها می‌توانند به عنوان مؤید و تقویت‌کننده این حکم بنیادین عقلی به کار روند.

تنبیهات

التنبیه الاول: لا فرق بین کون المشتبهین تحت حقیقۀ واحدۀ و غیره

در منجزیت علم اجمالی، تفاوتی میان اینکه مشتبهین حقیقت یکسانی داشته باشند یا مختلف باشند، وجود ندارد و در هر صورت به مقتضای عمومیت ادله، علم اجمالی منجزیت دارد.

نظر مرحوم صاحب حدائق

ایشان نظر مرحوم صاحب مدارک را ذکر می‌کنند که فرموده است: از کلام فقها برداشت می‌شود که اگر شک در نجاست بین آب و چیز دیگری خارج از آن باشد، آب نجس نمی‌شود و استفاده از آن مانعی ندارد.

مرحوم صاحب حدائق می‌فرمایند عدم منجزیت در این مثال، اولاً به دلیل غیرمحصوره بودن شبهه است (چون احتمال دوم که بیرون از آب افتادن نجاست می‌باشد، احتمال‌های فراوان و متعددی درباره ی آن وجود دارد) و ثانیاً منجزیت علم اجمالی صرفاً به افراد مندرج تحت حقیقت واحده و با جزئیات واحد تعلق می‌گیرد.

پاسخ به نظر صاحب حدائق

اولاً، کلمات اصحاب در اینکه فقط در شبهات غیرمحصوره، علم اجمالی‌هایی که دارای حقیقت واحده نیستند، تنجز ندارد، باطل است (یعنی این ادعا که اصحاب چنین تفصیلی داده‌اند، صحیح نیست) و کلام اصحاب عمومیت دارد و تمام علم‌های اجمالی را که حقیقت واحد ندارند شامل می‌شود و نه فقط آن‌ها که غیرمحصوره هستند.

ثانیاً، اصل این قاعده که در علم اجمالی باید حقیقت مشتبهین واحد باشد، ناتمام است؛ به دو دلیل:

۱- ادله ی منجزیت علم اجمالی عمومیت دارد و هر دو فرض را شامل می‌شود. چون دلیل اجتناب از حرام واقعی عمومیت دارد – خواه حرام واقعی در مشتبهین با حقیقت واحد تبلور پیدا کند، خواه با حقیقت‌های متباین – همچنین حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل نیز هر دو فرض را شامل می‌شود.

۲- هیچ معیاری برای واحد بودن حقیقت طرفین وجود ندارد. چون مثلاً در علم اجمالی به نجاست یکی از آب و نوشابه، یا حتی علم اجمالی به نجاست داخل لیوان یا خارج لیوان، و علم اجمالی‌های از این دست، هم می‌توان به گونه‌ای تصویر کرد که تحت حقیقت واحده محسوب شوند و هم تحت حقائق متباین.

انحاء مختلف علم اجمالی (بر اساس وحدت یا تعدد موضوع، متعلق و حکم)

البته بحث مهم دیگری نیز وجود دارد که آیا در علم اجمالی باید متعلق و موضوع و حکم یکسان باشد یا خیر؟ چون علم اجمالی به انحاء زیر ممکن است باشد:

۱- هم متعلق و هم حکم و هم موضوع واحد باشد: مانند علم اجمالی به حرمت شرب یکی از دو لیوان.

۲- ممکن است متعلق متفاوت باشد اما موضوع و حکم واحد باشد: مانند علم اجمالی به بر عهده آمدن خطاب حرمت شرب نجس یا حرمت پوشیدن لباس نجس در نماز. (ممکن است کسی بتواند میان این دو خطاب، جامع "اجتناب از نجس" تصویر کند).

۳- ممکن است موضوع متفاوت باشد اما متعلق و حکم واحد باشد: مانند علم اجمالی به بر عهده آمدن خطاب حرمت شرب نجس یا حرمت شرب خمر.

۴- ممکن است حکم متفاوت باشد اما متعلق و موضوع یکسان باشد: مانند علم اجمالی به حرمت شرب لیوان الف و وجوب شرب لیوان الف (صحیح: ب، یا تکلیف دیگر).

۵- ممکن است هم متعلق و هم موضوع متفاوت باشند اما حکم واحد باشد: مانند علم اجمالی به بر عهده آمدن خطاب حرمت شرب خمر یا حرمت نظر به این زن.

۶- ممکن است هم متعلق و هم موضوع و هم حکم متفاوت باشند: مانند علم اجمالی به بر عهده آمدن خطاب حرمت شرب خمر یا وجوب دعا عند رویة الهلال.

استدراک: این توهم که در تمامی این موارد غیر از مورد ششم می‌توان "وجوب اجتناب از حرام" را به عنوان جامع تصویر کرد، باطل است؛ چرا که "وجوب اجتناب از حرام" صرفاً عنوان انتزاعی از ادله ی متعلق به عناوین واقعی می‌باشد و هیچ‌گونه وجود خارجی و مولویت مستقلی ندارد و صرفاً ارشاد به همان اوامر و نواهی واقعی است.

نتیجه‌گیری در باب اقسام علم اجمالی

حرمت مخالفت قطعیه در تمامی اقسام

اقوی این است که در این اقسام شش‌گانه، به مقتضای عمومیت ادله ی تنجیز، علم اجمالی منجزیت دارد و بین مواردی که علم تفصیلی به کبرا – که مثلاً وجوب اجتناب از خمر باشد – و علم اجمالی در صغری وجود دارد –

مانند قسم اول – و مواردی که هم در صغری و هم در کبری علم اجمالی وجود دارد – مانند پنج قسم دیگر – تفاوتی نیست.

وجوب موافقت قطعیه در تمامی اقسام

همچنین موافقت قطعیه نیز واجب است؛ به دلیل اینکه هیچکدام از ادله ی عقلی و نقلی برائت، این فروض را شامل نمی‌شود.

اما عدم شمول ادله ی نقلی برائت به این سبب است که اولاً این ادله هر دو طرف علم اجمالی را شامل نمی‌شوند؛ به دلیل اینکه مستلزم تناقض نزد قاطع و ترخیص در معصیت قطعیه خواهد شد. اگر هم بنا باشد صرفاً یک طرف را شامل شود، ترجیح بلامرجح است و شمول ادله نسبت به طرفین مساوی است. احتمال اینکه ادله پس از خروج نفس مشتبهین از تحت عموم ادله، نسبت به عنوان "احدهما" ثابت باشند و عنوان "احدهما" فرد ثالثی برای احادیث برائت باشد نیز بسیار بعید و غیر عرفی است.

ادله ی عقلی (مانند قبح عقاب بلابیان) نیز شامل نمی‌شوند؛ چرا که عقل، حکم به قبح عقاب شخصی که مرتکب یکی از طرفین این علم اجمالی می‌شود، نمی‌کند (زیرا بیان اجمالی وجود دارد). زمانی هم که قبح عقاب منتفی باشد، مورود آن (یعنی قاعده ی دفع ضرر محتمل) احیاء می‌شود.

در نتیجه می‌توان گفت که در این نوع از علم اجمالی‌ها یا رأساً نباید قائل به حرمت مخالفت قطعیه شد (که این خلاف نظر مشهور است)، و یا اگر قائل به حرمت مخالفت قطعیه می‌شویم، باید قائل به وجوب موافقت قطعیه نیز باشیم و تفصیل میان این دو امکان‌پذیر نیست؛ به دلیلی که ذکر شد (که ادله ی برائت اثباتاً نمی‌توانند شامل یک طرف علم اجمالی باشند).

حاشیه از آقا رضا همدانی

مرحوم آقارضا همدانی در تبیین اینکه چرا در جایی که علم اجمالی تحت حقائق واحد هستند، امکان اینکه کسی در مقام، تفصیل بدهد (بین موافقت و مخالفت قطعیه) وجود دارد، اما در جایی که علم اجمالی تحت حقائق متباین

باشد چنین احتمالی وجود ندارد، فرموده‌اند: در این نوع از علم اجمالی (حقائق متباین) مانند جایی که انسان بداند که یا این آب نجس است، یا آن ظرف نجس است، یا سکنجبین غصبی است، در این صورت علم اجمالی پیدا می‌کند به این‌که یکی از دو حکم (یا چند حکم) نسبت به مورد ابتلایش متوجه او شده‌است. حال اگر ما قائل شویم که علم اجمالی به وجود یکی از این دو خطاب باعث تنجز تکلیف می‌شود، دیگر نمی‌توان قائل به رخصت در ارتکاب بعضی از اطراف شد یا گفت که موافقت احتمالی کفایت می‌کند؛ چون اصلاً در این نوع، موافقت احتمالی معنا ندارد. چرا که انسان مثلاً با نوشیدن آن آب، یا قطعاً با خطاب "اجتنب عن النجس" مخالفت کرده (اگر آب نجس بوده و تکلیف اجتناب از آن بوده) و یا اینکه قطعاً با آن مخالفت نکرده (اگر آب پاک بوده یا تکلیف دیگری متوجه آن نبوده) و احتمال مخالفت با آن (به معنای شک در امتثال پس از فعل) معنا ندارد. لذا وقتی که قائل به منجزیت علم اجمالی و حرمت مخالفت قطعیه می‌شویم، لزوماً باید قائل به وجوب موافقت قطعیه نیز باشیم؛ چرا که مخالفت احتمالی اصلاً در این فرض معنا پیدا نمی‌کند.

تنبیه ثانی: تبیین ماهیت وجوب احتیاط

در تحلیل وجوب اجتناب از اطراف علم اجمالی (مشتبهین)، پرسش مهم آن است که آیا این وجوب، صرفاً طریقی برای مصون ماندن از حرام واقعی است یا خودِ ارتکاب امر مشتبه، دارای موضوعیت و حرمت مستقل می‌باشد؟ بر اساس پاسخ به این پرسش، دو نظریه اصلی شکل می‌گیرد که هر یک، آثار فقهی متفاوتی، به‌ویژه در استحقاق عقاب، به دنبال دارد.

بررسی دو مبنا در ماهیت وجوب احتیاط

نظریه طریقیت

این نظریه که قول مختار مرحوم شیخ و صحیح است، معتقد است که وجوب احتیاط، وجوبی ابزاری و ارشادی برای حفظ مکلف از وقوع در حرام واقعی است. عقل، برای دفع ضرر محتمل (عقاب اخروی)، به لزوم پرهیز از

اطراف شبهه حکم می‌کند. بنابراین، خودِ احتیاط، موضوعیت و مصلحت مستقلی ندارد و تمام اهمیت آن به نقشی است که در تحفظ بر واقع ایفا می‌کند. از آثار مهم این مبنا آن است که اگر مکلف یکی از اطراف شبهه را مرتکب شود و کشف شود که حرام واقعی نبوده (مثلاً لیوان آب بوده)، مستحق عقاب نیست و عمل او صرفاً «تجرّی» (جسارت بر مولا) است که حرمت مستقلی ندارد. همچنین اگر هر دو طرف را مرتکب شود، تنها برای ارتکاب حرام واقعی (شرب خمر) مستحق یک عقاب خواهد بود.

نظریه موضوعیت

در مقابل، این نظریه بر آن است که شارع، نفسِ «ارتکاب امر مشتبه» را به عنوان یک حرام ثانوی، موضوع حرمت قرار داده است. یعنی علاوه بر حرمت اولی متعلق به واقع، یک حرمت ثانوی نیز به دلیل شکستن حریم احتیاط، متوجه مکلف می‌شود. طبق این دیدگاه، اگر مکلف حتی طرف حلال را مرتکب شود، به دلیل ارتکاب مشتبه، مستحق عقاب است و اگر هر دو طرف را مرتکب شود، مستحق دو عقاب (یکی برای حرام واقعی و دیگری برای ارتکاب مشتبه) خواهد بود. برخی نیز پا را فراتر نهاده و به سه عقاب قائل شده‌اند که این دیدگاه به دلیل تداخل عقاب‌ها، صحیح به نظر نمی‌رسد.

ادله نظریه طریقیت

صحت نظریه طریقیت با استناد به ادله عقلی و نقلی قابل اثبات است:

۱- **بررسی حکم عقل :**حکم عقل به «وجوب دفع ضرر محتمل»، یک حکم ارشادی و طریقی است و برای تحفظ بر واقع صادر می‌شود، نه آنکه خود، یک تکلیف مولوی مستقل باشد.

۲- **روایات :**روایاتی نظیر «اترکوا ما لا بأس به حذراً عما به بأس» و «من ارتکب الشبهات وقع فی المحرمات و هلک من حیث لا یعلم» به وضوح نشان می‌دهند که هدف از ترک شبهه، پرهیز از حرام واقعی است و هلاکت زمانی رخ می‌دهد که مکلف ندانسته با واقع برخورد کند.

بنابراین، مجموع ادله عقلی و نقلی به روشنی اثبات می‌کند که وجوب احتیاط، ماهیتی طریقی دارد و تمام توجه به سوی حفظ از حرام واقعی است و ارتکاب مشتبه بما هو مشتبه، حرمت و عقاب مستقلی را در پی ندارد.

پاسخ به اشکالات و مباحث مرتبط

قیاس با مسئله «دفع ضرر مظنون»

اشکال شده است که در باب «ضرر»، برخی فقها فتوا به حرمت «فعل مظنون الضرر» داده‌اند، حتی اگر در واقع ضرری رخ ندهد. این نشان می‌دهد که «ظن» می‌تواند موضوعیت داشته باشد. .پاسخ شیخ انصاری بر این است که این قیاس مع الفارق است. در باب ضرر، موضوع حرمت طبق استظهار از ادله، خودِ «ارتکاب فعل مظنون الضرر» است (موضوعیت ظن). اما در شبهات حکمیه، موضوع حرمت، «واقع» (مانند خمر) است و ظن صرفاً طریقیت دارد.

تفکیک بین ضرر دنیوی و اخروی

باید توجه داشت که ترخیص شارع در ضرر دنیوی (حتی قطعی) در صورت وجود مصلحت اقوی، جایز است. اما ترخیص در ضرر اخروی (عقاب)، حتی اگر محتمل باشد، قبیح است. دفع ضرر اخروی محتمل، عقلاً واجب است، اما استحقاق عقاب، تنها در صورت مصادفت با حرام واقعی است و در غیر این صورت، عقابی مترتب نخواهد بود.

پاسخ به استدلال متکلمین

این استدلال که در بحث «وجوب شکر منعم»، صرفِ عدم تحقیق از ادعای نبوت موجب عقاب است (حتی اگر مدعی کاذب باشد)، صحیح نیست. منظور متکلمین آن است که ثمره وجوب عقلیِ دفع ضرر، در جایی ظاهر می‌شود که ضرر (یعنی حقانیت نبی) در واقع ثابت باشد.

تنبیه ثالث: شروط تنجّز العلم الإجمالی

برای آنکه علم اجمالی منشأ اثر (تنجیز تکلیف و لزوم احتیاط) باشد، تحقق شروطی لازم است. در این مبحث به دو شرط اساسی پرداخته می‌شود.

الشرط الأول: قابلیت تنجّزِ مستقلِ هر دو طرف

یکی از شروط مهم برای تنجز علم اجمالی، این است که هر یک از اطراف شبهه، به تنهایی قابلیت فعلیت و تنجز تکلیف را در حق مکلف داشته باشند. به عبارت دیگر، باید تکلیف در هر طرف، به گونه‌ای باشد که اگر به صورت تفصیلی نیز معلوم می‌شد، منجز و قطعی بود.

دلیل این شرط : فلسفه وجوب اجتناب از تمام اطراف شبهه، مقدمه‌ای برای حصول اطمینان از پرهیز از حرام یا اتیان واجب واقعی است. بنابراین، وجوب احتیاط (اجتناب از اطراف) فرع بر تنجز تکلیف واقعی است. یعنی ابتدا باید حرمت واقعی قابلیت تنجز را داشته باشد تا وجوب اجتناب از اطراف آن به عنوان مقدمه، معنا و موضوعیت پیدا کند. لذا در مواردی که مکلف قادر به اطاعت یا عصیان یکی از دو طرفین نیست، یا تکلیف جدیدی در آن طرف ایجاد نمی‌شود، آن طرف در حق مکلف فعلی نبوده و علم اجمالی نیز اثری نخواهد داشت و در طرف دیگر، اصل برائت بدون معارض جاری می‌گردد.

موارد عدم تنجز به دلیل فقدان این شرط

عدم ایجاد تکلیف جدید

مثال اول: علم اجمالی پیدا شود که قطره‌ای بول یا در ظرف بولی (که از قبل متنجس بوده) ریخته است یا در آب حوض کر. در این فرض، در هیچ‌یک از دو طرف، تکلیف جدیدی ایجاد نمی‌شود؛ زیرا ریختن نجاست در ظرفی که از قبل نجس بوده، حکم جدیدی نمی‌آورد و ریختن آن در آب کر نیز موجب نجاست حوض نمی‌شود.

مثال دوم: دو لباس وجود دارد که یکی از آن‌ها به طور کامل نجس است. حال علم اجمالی پیدا می‌کنیم که قطره بول یا به همین لباسِ تماماً نجس اصابت کرده یا به لباس پاک دیگر. در اینجا نیز چون اصابت بول به لباس اول (که متنجز بوده) تکلیف جدیدی (مانند وجوب تطهیر بیشتر یا حرمت جدید) تولید نمی‌کند، علم اجمالی منجز نیست و در خصوص لباس دوم، اصل برائت جاری می‌شود.

حالت تنجز (در فرض ایجاد تکلیف جدید):

اگر در مثال قبل، تنها بخشی از لباس اول نجس باشد و ما علم اجمالی پیدا کنیم که قطره بول یا به قسمت پاکِ همین لباس خورده یا به لباس پاک دیگر، این علم اجمالی منجز است؛ زیرا در هر دو طرف، امکان تنجز تکلیفِ «وجوب تطهیر» برای اقامه نماز وجود دارد.

اشکال و پاسخ:

اشکال: وجوب تطهیر لباس، یک وجوب نفسی و مستقل نیست، بلکه وجوبی غیری و مقدمی است؛ یعنی چون طهارت لباس شرط صحت نماز است، تطهیر آن واجب می‌شود. حال اگر لباسی قبلاً نجس شده باشد و احتمال دهیم قطره نجاست دیگری به آن اصابت کرده، این نجاست جدید اثر فعلی ندارد؛ زیرا نجاست قبلی خود به تنهایی مانع از صحت نماز بوده و نجاست جدید چیزی بر این مانعیت نمی‌افزاید.

پاسخ : این نجاست جدید، هرچند ممکن است اثر فعلی فوری نداشته باشد، اما دارای اثر تعلیقی است. یعنی اگر روزی آن لباس از نجاست قبلی پاک شود، اثر نجاست دوم آشکار می‌شود. به علاوه، می‌توان فرض کرد که مکلف بخواهد تنها با بخشی از لباس نماز بخواند؛ در این صورت، نجاست آن قسمت خاص از لباس، اثر فعلی و مستقیم خواهد داشت.

قاعده «المتنجّز لا یتنجّز ثانیاً»

یکی از مصادیق صغرویِ این شرط کلی، قاعده معروف «المتنجّز لا یتنجّز ثانیاً» (چیزی که یک بار منجز شده، دوباره منجز نمی‌شود) است. اگر یک طرف علم اجمالی، حکمش از قبل به سبب دیگری منجز شده باشد، علم اجمالی نمی‌تواند مجدداً آن را منجز کند. این امر باعث انحلال علم اجمالی می‌شود.

مثال: علم اجمالی به نجاست یکی از دو ظرف که در یکی از آن‌ها «استصحاب نجاست» و در دیگری «استصحاب طهارت» جاری است .

مبنای اقتضایی: کسی که منجزیت علم اجمالی را اقتضایی می‌داند، معتقد است در طرفی که استصحاب طهارت جاری است، اصل بدون معارض جاری شده و علم اجمالی را منحل می‌کند.

مبنای علیّتی: کسی که منجزیت علم اجمالی را به نحو علیت تامه می‌داند، اگرچه جریان اصل در اطراف را ذاتاً ممکن نمی‌داند، اما از راه قاعده «المتنجز لا یتنجز» به نتیجه مشابهی می‌رسد. بیان او این است که چون یک طرف (با استصحاب نجاست) حکمش از قبل منجز بوده، علم اجمالی نمی‌تواند آن را دوباره منجز کند. در نتیجه، خودِ علم اجمالی از تنجیز ساقط شده و استصحاب طهارت نیز در طرف دیگر جاری می‌شود.

نتیجه :در این‌گونه موارد، ثمره عملی چندانی میان دو مبنای اقتضاء و علیت وجود ندارد و هر دو در نهایت به ترخیص می‌رسند.

الشرط الثانی: کون أطراف الشبهة فی محل الابتلاء

شرط دیگر تنجز علم اجمالی این است که اطراف شبهه، در «محل ابتلای» مکلف باشند. اگر یک یا چند طرف از محل ابتلای او خارج باشند، علم اجمالی منجز نخواهد بود.

تبیین قاعده و ضابطه آن

تشخیص مصادیق «محل ابتلاء» گاهی دشوار است. در مثال‌هایی مانند علم اجمالی به نجاست میان لباس خود و پشت کلاغی که پرواز کرده، خروج از محل ابتلاء واضح است. اما در موارد مشکوک، نیازمند ضابطه هستیم.

استناد به صحیحه علی بن جعفر (ع) :در روایتی، امام (ع) در مورد شبهه بین داخل و خارج لیوان، حکم به جواز شرب آب داده‌اند. یک برداشت این است که ترخیص حضرت به دلیل خروج «ظاهر إناء» از محل ابتلای متعارف برای شرب بوده است. اگر این برداشت صحیح باشد، می‌توان از آن یک ضابطه کلی به دست آورد که حتی امری که از نظر مکانی نزدیک است (پشت لیوان)، اگر عرفاً مورد تماس و ابتلاء نباشد، از محل ابتلاء خارج است.

نقد و بررسی استدلال به روایت :

احتمال تعبدی بودن : ادعای بعید بودنِ حملِ حکم بر یک مورد خاص و تعبدی، چندان قطعی نیست. با توجه به مشی شارع در تسهیل امور مربوط به طهارت و نجاست، ممکن است این ترخیص از باب لطف و برای یک مورد خاص بوده باشد. البته روایاتی مانند «یُهریقُهما و یتیمّم» نشان می‌دهد که شارع همیشه در این باب آسان‌گیری نکرده است.

ضابطه یک‌طرفه: این روایت در بهترین حالت، یک ضابطه یک‌طرفه ارائه می‌دهد. یعنی می‌توان فهمید مواردی که ابتلای به آنها کمتر از پشت لیوان است (مانند لیوان دوست)، به طریق اولی خارج از محل ابتلاء هستند؛ اما حکم مواردی که ابتلا به آنها بیشتر است (مانند دکمه خشک‌کن در سرویس بهداشتی) از این روایت روشن نمی‌شود.

حکم موارد مشکوک در محل ابتلاء

سوال اساسی این است که در موارد شک، اصل بر چیست؟ پاسخ به ماهیت این شرط بستگی دارد:

تحلیل اول: شرطیت: داخل بودن در محل ابتلاء شرط تنجیز است. طبق این تحلیل، در موارد شک، چون شرطِ تنجز احراز نشده، اصل بر عدم تنجیز است.

تحلیل دوم: مانعیت – نظر مختار شیخ انصاری: علم اجمالی به خودی خود مقتضی تنجیز است و «خروج از محل ابتلاء» یک مانع برای تأثیر آن است. طبق این دیدگاه، در موارد شک در وجود مانع، باید به اصالهٔ عدم المانع تمسک کرده و به مقتضی (اطلاقات ادله‌ای مانند «اجتنب عن النجس») عمل نمود. تقیید این اطلاقات تنها در جایی صحیح است که خطاب، به نحو قطعی لغو یا قبیح باشد. در موارد شک در لغویت، مرجع همان اطلاقات است.

نتیجه : بنا بر تحلیل دوم، در موارد شک، اصل بر وجوب احتیاط است، مگر آنکه علم قطعی به خروج یکی از اطراف از محل ابتلاء داشته باشیم به گونه‌ای که تنجیز تکلیف در آن طرف، عرفاً قبیح شمرده شود.

التنبیه الرابع: آثار العلم الإجمالی

بحث دیگر در علم اجمالی، تحلیل ماهیت اثر آن است. اثر ثابت شده در هر یک از اطراف علم اجمالی، صرفاً وجوب اجتناب از باب مقدمه علمیه است. این وجوب، ناشی از یک اصل عملی غیر مُحرِز است، نه یک اصل مُحرِز.

تفاوت اصل محرز و غیر محرز

اصل مُحرِز (مانند استصحاب)

اصلی است که به واقع نظر دارد. لذا آثار شرعی واقع را بر موضوع جاری می‌کند (مثلاً استصحاب عدالت، آثار شرعی عدالت واقعی را بار می‌کند).

اصل غیر مُحرِز (مانند برائت و احتیاط)

اصلی است که صرفاً وظیفه ظاهری مکلف را در مقام شک تعیین می‌کند و کاری به اثبات واقع و بار کردن آثار واقعی ندارد. اصالت احتیاط نمی‌گوید «این لیوان ظاهراً خمر است»، بلکه می‌گوید «از این لیوان اجتناب کن تا از خمر واقعی پرهیز کرده باشی»

اثر مهم این تفکیک

مهم‌ترین اثر این است که سایر آثار شرعی مترتب بر عنوان واقعی، بر اطراف علم اجمالی بار نمی‌شود. وجوب احتیاط، تنها لزوم ترک را اثبات می‌کند و توانایی اثبات لوازم دیگر آن عنوان را ندارد.

مصداق اول: عدم ثبوت حدّ

اگر کسی یکی از دو ظرف مشتبه (که یکی آب و دیگری خمر است) را بنوشد، نمی‌توان بر او حد شرب خمر جاری کرد. زیرا علم اجمالی، عنوان «شرب خمر» را برای این عمل اثبات نمی‌کند. برای اجرای حد، باید موضوع آن (شرب خمر) به وسیله اماره یا اصل محرز ثابت شود که در اینجا چنین چیزی وجود ندارد. برای نفی حد می‌توان به «استصحاب عدم شرب خمر» (اصل سببی) و «استصحاب عدم وجوب حد» (اصل مسببی) تمسک کرد.

مصداق دوم: عدم تنجّس مُلاقی

اگر دست با یکی از دو ظرف مشتبه تماس پیدا کند، آیا حکم به نجاست آن دست می‌شود؟ پاسخ به این پرسش، مبتنی بر تحلیل مبنایی در کیفیت ثبوت «تنجّس مُلاقی» است.

مبانی مختلف در ثبوت تنجّس ملاقی

مبنای اول : این دیدگاه (منسوب به سید ابن زهره) معتقد است تنجس ملاقی از خودِ دلیل اولیه فهمیده می‌شود. وقتی شارع می‌فرماید «الرِّجزَ فَاهجُر» (از پلیدی دوری کن)، این خطاب عرفاً شامل خود شیء پلید و تمام لوازم و «بند و بیل» آن نیز می‌شود. یعنی وجوب اجتناب از عین نجس، به وجوب اجتناب از ملاقی آن نیز سرایت می‌کند.

مبنای دوم (قول مختار شیخ انصاری) :تنجس ملاقی از دلیل اولیه فهمیده نمی‌شود و نیازمند یک تعبد خاص و دلیل منفصل است (مانند روایاتی که صراحتاً بر نجاست ملاقی دلالت دارند).

ارتباط این دو مبنا با بحث علم اجمالی:

بنا بر مبنای اول: می‌توان گفت همان‌طور که خطاب «از نجس دوری کن» شامل ملاقی آن می‌شود، خطاب «از مشتبه النجس دوری کن» نیز شامل ملاقی آن خواهد شد. در این صورت، دستی که به ظرف مشتبه خورده، هرچند حکم به نجاست واقعی آن نمی‌شود (چون احتیاط اصل غیرمحرز است)، اما واجب‌الاجتناب خواهد بود.

بنا بر مبنای دوم (نظر شیخ): نمی‌توان چنین حکمی کرد. زیرا دلیل منفصلی که بر تنجس ملاقی داریم، تنها بر «ملاقیِ نجسِ واقعی» دلالت دارد و شامل «ملاقیِ مشتبه‌النجاسهٔ» نمی‌شود؛ چرا که نجاستِ مشتبه، به عنوان یک موضوع واقعی، با اصل احتیاط ثابت نشده است.

بررسی روایت معارض (موش در روغن) و پاسخ شیخ انصاری:

«عَنْ عُمَرَ بْنِ شِمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ عَلَیْهِ السَّلاَمُ قَالَ :أَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ وَقَعَتْ فَأْرَةٌ فِی خَابِیَةٍ فِیهَا سَمْنٌ أَوْ زَیْتٌ فَمَا تَرَى فِی أَكْلِهِ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَیْهِ السَّلاَمُ لاَ تَأْكُلْهُ فَقَالَ لَهُ اَلرَّجُلُ اَلْفَأْرَةُ أَهْوَنُ عَلَیَّ مِنْ أَنْ أَتْرُكَ طَعَامِی مِنْ أَجْلِهَا قَالَ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَیْهِ السَّلاَمُ إِنَّكَ لَمْ تَسْتَخِفَّ بِالْفَأْرَةِ إِنَّمَا اِسْتَخْفَفْتَ بِدِینِكَ إِنَّ اَللَّهَ حَرَّمَ اَلْمَیْتَةَ مِنْ كُلِّ شَیْءٍ»

استدلال به روایت: به روایت جابر از امام باقر (ع) استدلال شده که حضرت در قضیه موشی که در روغن افتاده، حرمت استعمال روغن را به خودِ «حرمت میته» استناد داده‌اند. این نشان می‌دهد که حرمت یک شیء، به ملاقی آن نیز سرایت می‌کند.

پاسخ شیخ انصاری: شیخ با تضعیف سند روایت و نیز تحلیل دلالی، استدلال را رد می‌کند. ایشان معتقد است «حُرمت» در این روایت باید به معنای «نجاست» حمل شود. بنابراین، مفاد روایت این است که «نجاست میته، موجب نجاست ملاقی آن است». این مفاد، به بحث ما که در آن نجاست واقعی ثابت نشده، ارتباطی ندارد.

نقد و بررسی کلام شیخ انصاری :کلام شیخ با چند اشکال مواجه است:

اشکال اول: استناد ما به «شیوه استظهار» امام (ع) است، نه «مفاد» روایت. امام (ع) یک فهم عرفی را تأیید می‌کنند که وقتی از چیزی باید دوری کرد، از لوازم آن نیز باید دوری کرد. این شیوه استظهاری، در «مشتبه النجس» نیز قابل پیاده‌سازی است.

اشکال دوم: تمرکز بر معنای «حرمت»، تأثیر چندانی در نتیجه ندارد. چه حرمت باشد چه نجاست، موضوع در روایت «واقعی» است (الحرام الواقعی یا النجس الواقعی). اما در بحث ما، نه حرمت واقعی و نه نجاست واقعی با اصل احتیاط ثابت نمی‌شود تا بتوان آثار آن را بر ملاقی بار کرد.

اشکال سوم :جواب بهتر به روایت آن بود که گفته شود استدلال امام (ع) بر یک کبرای مسلم بین متشرعه (یعنی «ملاقی نجس، نجس است») استوار بوده و حضرت صرفاً صغرای آن (یعنی «این روغن ملاقی نجس است») را بیان کرده‌اند، نه آنکه در مقام تأسیس قاعده از خطاب اولیه باشند.

در نهایت، شیخ انصاری بر نظر خود اصرار ورزیده و معتقد است که وجوب اجتناب از مشتبه، به ملاقی آن سرایت نمی‌کند و قیاس آن با مسئله «بلل مشتبه قبل از استبراء» را نیز قیاس مع الفارق می‌داند، زیرا در آنجا قرائن خاصی وجود دارد که در مقام ما موجود نیست.

تبیین حکم ملاقی مشتبه با توجه به نظریه اصل طولی

در مباحث علم اجمالی، یکی از مسائل دقیق، تعیین حکم شرعی شیئی است که با یکی از اطراف شبهه تماس پیدا می‌کند (مُلاقی). در پاسخ به این مسئله، پس از آنکه شیخ انصاری (ره) دلالت عرفی بر لزوم اجتناب از لوازم را نپذیرفتند، شبهه‌ای دقیق مطرح می‌شود که تلاش دارد حکم به وجوب اجتناب از «ملاقی» را از راهی دیگر اثبات نماید. در ادامه، این شبهه و پاسخ تفصیلی شیخ انصاری بر اساس نظریه «اصل طولی» تبیین می‌گردد.

بیان شبهه: بازتعریف علم اجمالی و داخل کردن «ملاقی» در اطراف آن

مستشکل با صرف نظر از دلالت عرفی، راهکار جدیدی را برای اثبات لزوم اجتناب از «ملاقی» پیشنهاد می‌کند. مدعای او این است که نباید «ملاقی» را خارج از دایره علم اجمالی و به عنوان یکی از لوازم آن در نظر گرفت، بلکه باید خودِ آن را مستقیماً به عنوان یکی از اطراف شبهه به شمار آورد.

هنگامی که دست با یکی از دو لیوان مشکوک (مثلاً لیوان الف) تماس پیدا می‌کند، علم اجمالی از حالت دو طرفه (بین لیوان الف و لیوان ب) خارج شده و به یک علم اجمالی جدید تبدیل می‌شود که دارای دو طرف زیر است:

نجاست در لیوان «ب» قرار دارد.

نجاست در لیوان «الف» و بالتبع در دستی که با آن تماس داشته، قرار دارد.

با این بازتعریف، «دست» خود یکی از اطراف علم اجمالی محسوب می‌شود. در نتیجه، همان‌گونه که اصالت طهارت در دو لیوان به دلیل تعارض ساقط می‌شود، اصالت طهارت در دست نیز به دلیل طرفیت در علم اجمالی، ساقط شده و اجتناب از هر سه (لیوان الف، لیوان ب و دست) واجب می‌گردد. این استدلال، نیازی به سرایت حکم از «مُلاقا» (لیوان) به «ملاقی» (دست) ندارد، بلکه «ملاقی» را مستقلاً درگیر تعارض می‌کند.

این بیان، نظیر آن است که یکی از دو ظرف مشتبه را در دو ظرف جدید تقسیم کنیم که در این صورت، علم اجمالی سه طرفه شده و احتیاط در همه آن‌ها لازم است.

پاسخ شیخ انصاری: جریان «اصل طولی» و تفکیک رتبی اصول

شیخ انصاری (ره) با ارائه نظریه «اصل طولی»، این شبهه را رد کرده و معتقدند اصالت طهارت در «ملاقی» (دست) به دلیل ضعف رتبی، از تعارض مصون مانده و جاری می‌شود.

قاعده کلی: تعارض اصول قوی و سلامت اصل ضعیف:

این نظریه بر یک قاعده کلی در تعارض اصول استوار است: هرگاه دو یا چند اصل «قوی» و هم‌رتبه با یکدیگر تعارض کنند، تساقط می‌کنند (از حجیت می‌افتند). اما اگر اصل «ضعیف‌تری» در کنار آن‌ها وجود داشته باشد که در رتبه آن‌ها نیست، این اصل ضعیف وارد میدان درگیری نشده، سالم باقی می‌ماند و پس از سقوط اصول قوی، بدون معارض جاری می‌گردد.

تطبیق قاعده بر مسئله مورد بحث:

شیخ انصاری با تفکیک رتبی میان اصول جاری در مسئله، آن‌ها را به دو دسته قوی و ضعیف تقسیم می‌کند:

اصول قوی (سببی): اصالت طهارت در دو لیوان، اصول سببی (علّی) هستند. زیرا شک در نجاست آن‌ها، علت و منشأ شک در وضعیت دست است.

اصل ضعیف (مسببی): اصالت طهارت در دست، یک اصل مسببی (معلولی) است. زیرا شک در طهارت دست، معلول و نتیجه شک در طهارت لیوان است. حکم به نجاست «ملاقی» فرع بر نجاست «مُلاقا» است و از آن نشأت می‌گیرد.

نتیجه‌گیری بر اساس تطبیق: با توجه به این تفکیک رتبی، دو اصل قوی (اصالت طهارت در لیوان الف و لیوان ب) با یکدیگر تعارض کرده و تساقط می‌کنند. اما اصل ضعیف (اصالت طهارت در دست) که به دلیل مسببی بودن صلاحیت ورود به این تعارض را ندارد، مصون باقی مانده و پس از سقوط آن دو، به عنوان اصل بدون معارض، جاری شده و بر طهارت دست حکم می‌شود.

تحلیل مبانی استدلال شیخ انصاری

پاسخ دقیق شیخ بر دو مبنای مهم در علم اصول استوار است که پذیرش یا رد آن‌ها، در نتیجه نهایی تأثیرگذار است:

مبنای اول: حاکمیت مطلق اصل سببی بر مسببی: شیخ معتقد است اصل سببی بر اصل مسببی مطلقاً (چه در حالت تعارض و چه در حالت توافق) مقدم است. یعنی حتی اگر هر دو اصل یک نتیجه را (مانند طهارت دست) اثبات کنند، تا زمانی که اصل سببی توانایی جریان دارد، نوبت به اصل مسببی نمی‌رسد. (این مبنا مورد مناقشه است و برخی معتقدند در حالت توافق، هر دو اصل همزمان جاری هستند).

مبنای دوم: تحلیل کیفیت تعارض و پاسخ به اشکال مقدر: برخی اشکال کرده‌اند که دست، تنها مسبب از لیوان «الف» است و با لیوان «ب» رابطه سببی-مسببی ندارد؛ لذا اصالت طهارت در دست و در لیوان «ب» هم‌رتبه بوده و باید با هم تعارض کنند .پاسخ شیخ به این اشکال آن است که هرچند دست با لیوان «ب» رابطه مستقیمی ندارد، اما «سببِ» آن (لیوان الف) با لیوان «ب» در حال تعارض است. منطقاً، تا زمانی که «علت» یا «مافوقِ» یک اصل، خود درگیر جنگ است، نوبت به حضور «معلول» یا «مادونِ» آن در همان جنگ نمی‌رسد. بنابراین، اصل در دست، به احترام درگیریِ سببش، کنار می‌ماند.

شواهد و مؤیدات نظریه «اصل طولی»

شیخ انصاری برای نشان دادن اینکه این قاعده امری مرسوم و دارای سابقه در فقه است، به دو مثال رایج استناد می‌کند:

تتمیم آب به حد کر : در فرض رساندن آب قلیل نجس به حد کر با آب پاک، استصحاب نجاست (از جانب آب نجس) و استصحاب طهارت (از جانب آب پاک) به عنوان دو اصل قوی تعارض و تساقط می‌کنند و مرجع نهایی، اصل ضعیف‌تر یعنی قاعده طهارت خواهد بود.

غَسل محل نجس با آب مشتبه: در فرض شستن یک محل نجس با یکی از دو آب مشتبه (که یکی پاک و دیگری نجس است)، استصحاب‌های متعارض ساقط شده و باز هم به قاعده طهارت رجوع می‌شود.

در هر دو مثال، قاعده طهارت به دلیل ضعف رتبی، وارد تعارض نشده و پس از تساقط اصول قوی‌تر، حجت قرار می‌گیرد.

بررسی و تطبیق در فروعات مختلف

برای فهم دقیق محدوده این نظریه، بررسی فروعات مختلف مسئله ضروری است:

فرع اول: تماس دو دست با دو لیوان مشتبه: اگر دست راست با لیوان «الف» و دست چپ با لیوان «ب» تماس پیدا کند، اصل طولی جاری نمی‌شود. زیرا در این حالت، یک علم اجمالی جدید نیز میان خود دست‌ها شکل می‌گیرد (یکی از دو دست قطعاً نجس شده است). لذا هم اصول قوی (در لیوان‌ها) و هم اصول ضعیف (در دست‌ها) دارای معارض هم‌رتبه بوده و همگی تساقط می‌کنند. در نتیجه اجتناب از هر چهار مورد لازم است.

فرع دوم: تماس قبل از علم اجمالی و از بین رفتن «مُلاقا»: اگر دست با لیوان «الف» تماس پیدا کند، سپس لیوان «الف» از بین برود و پس از آن علم اجمالی به نجاست یکی از دو لیوان (لیوان معدوم و لیوان باقی‌مانده) حاصل شود، در اینجا نیز اصل طولی جاری نیست. زیرا با از بین رفتن لیوان «الف» (که سبب بود)، «دست» اکنون مستقیماً جایگزین آن در طرفیت علم اجمالی می‌شود. لذا اصالت طهارت در دست با اصالت طهارت در لیوان «ب» به عنوان دو اصل هم‌رتبه تعارض کرده و هر دو ساقط می‌شوند و اجتناب از دست و لیوان باقی‌مانده واجب است.

حاصل بحث: از مجموع آنچه ذکر شد، روشن می‌گردد که حکم «ملاقی» یک حکم کلی و ثابت نیست. ملاک نهایی آن است که آیا اصالت طهارت جاری در آن، دارای معارض هم‌رتبه است یا خیر. اگر به دلیل وجود اصول سببیِ درگیر، از میدان تعارض کنار بماند، سالم مانده و جاری می‌شود؛ اما اگر خود مستقیماً طرف تعارض قرار گیرد، ساقط شده و آن شیء نیز واجب‌الاجتناب خواهد بود.

التنبیه الخامس: تأثیر اضطرار به بعض اطراف بر تنجیز علم اجمالی

یکی از تنبیهات مهم در مبحث علم اجمالی، بررسی تأثیر «اضطرار» به ارتکاب یکی از اطراف شبهه بر منجزیت آن است. برای تحلیل دقیق این مسئله، باید جوانب مختلف آن را از یکدیگر تفکیک کرد. بحث اصلی حول دو محور کلیدی شکل می‌گیرد:

۱- **نوع اضطرار :**آیا اضطرار به یک طرفِ معین است (مثلاً نیاز به داروی مشخصی که در یکی از دو ظرف قرار دارد) یا به امری غیر معین (لابعینه) است (مثلاً تشنگی و نیاز به نوشیدن یکی از دو لیوان آب مشتبه).

۲- **زمان اضطرار :**آیا اضطرار قبل از پیدایش علم اجمالی به وجود آمده یا بعد از آن.

بر این اساس، مسئله در چهار صورت اصلی قابل بررسی است که در ادامه به تفصیل به هر یک پرداخته می‌شود.

المبحث الأول: اضطرار به شیء معین

در این حالت، مکلف به یکی از اطراف شبهه به صورت مشخص و معین، اضطرار دارد.

صورت اول: اضطرار به معین، قبل از علم اجمالی

هرگاه اضطرار به یک طرف معین، پیش از به وجود آمدن علم اجمالی، حادث شده باشد، علم اجمالیِ بعدی، منجز نخواهد بود.

تبیین حکم و دلیل

دلیل عدم تنجیز آن است که شرط اساسی منجزیت علم اجمالی، یعنی «قابلیت تنجز هر یک از اطراف به تنهایی»، در این فرض وجود ندارد. علم اجمالی در حالی به وجود می‌آید که از همان ابتدا، یکی از اطراف آن (طرف مضطرٌالیه) به گونه‌ای است که حتی در صورت علم تفصیلی به حرمت آن، تکلیف به اجتناب از آن قابلیت تنجز ندارد؛ زیرا اضطرار، مانع از چنین تکلیفی است. وقتی یکی از اطراف ذاتاً قابلیت تنجز ندارد، علم اجمالی منحل شده و نسبت به طرف دیگر، شک، بدوی محسوب شده و اصل برائت بلامعارض جاری می‌گردد.

صورت دوم: اضطرار به معین، بعد از علم اجمالی

هرگاه ابتدا علم اجمالیِ منجز حاصل شود و سپس مکلف به یکی از اطراف معین مضطر گردد، علم اجمالی نسبت به طرف دیگر به قوت خود باقی است و اجتناب از آن واجب خواهد بود.

تبیین حکم و دلیل: در این فرض، علم اجمالی در زمانی به وجود آمده که هر دو طرف قابلیت تنجز داشته‌اند و تکلیف به اجتناب از هر دو، بر ذمه مکلف مستقر شده است. اضطرارِ بعدی، صرفاً یک عذر شرعی برای ارتکاب

یک طرف معین است و موجب رفع تنجیز از طرف دیگر نمی‌شود. این اضطرار، تکلیف مستقر شده را به طور کامل از بین نمی‌برد .در تحلیل دقیق‌تر، این وضعیت به مثابه یک «جعل بدل قهری» است؛ یعنی شارع که اجتناب از حرام واقعی را بر تو لازم کرده بود، حال که به دلیل اضطرار، قادر به رعایت کامل این تکلیف (اجتناب از هر دو طرف) نیستی، به امتثال آن از طریق «اجتناب از طرف دیگر» اکتفا می‌کند .اشکالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که با اضطرار به یک طرف، دیگر علم به تکلیف در طرفین وجود ندارد و اصل در طرف دیگر باید جاری شود. پاسخ این است که حدوث علم اجمالی برای بقای تنجیز آن کافی است و نیازی به باقی ماندن شرایط اولیه در تمام طول زمان نیست. همان‌گونه که در بسیاری از تکالیف، علم و التفات در لحظه تعلق تکلیف برای استقرار آن کافی است و غفلت یا نسیان بعدی، آن را از بین نمی‌برد، در اینجا نیز تنجیزی که در ابتدا به نحو قطعی حاصل شده، با اضطرار بعدی نسبت به یک طرف، از بین نمی‌رود و رافعی برای آن وجود ندارد.

صورت سوم و چهارم: اضطرار به شیء غیر معین

در این حالت، اضطرار به یک فرد نامعین است؛ مثلاً مکلف تشنه است و باید یکی از دو لیوان آب مشتبه را بنوشد. در این قسم، رأی شیخ انصاری (ره) آن است که علم اجمالی مطلقاً منجز است و تفاوتی نمی‌کند که اضطرار قبل از علم باشد یا بعد از آن.

لِمّ و اساس نظریه شیخ: قابلیت تنجز در هر دو طرف

تفاوت اساسی این قسم با قسم قبل، در تحقق شرط «قابلیت تنجز» است. شیخ معتقد است در اضطرار لابه‌عینه، هر دو طرف شبهه، به تنهایی این قابلیت را دارند.

بیان استدلال : ملاک، آن است که «اگر حرمت یک طرف به نحو تفصیلی معلوم شود (لو عُلم تفصیلاً)، آیا شارع می‌تواند به اجتناب از آن امر کند؟ «در اضطرار لابه‌عینه، پاسخ مثبت است. اگر معلوم شود لیوان «الف» همان نجس واقعی است، شارع می‌تواند بگوید: «از الف اجتناب کن». زیرا مکلف مضطر به خصوصِ لیوان الف نیست و می‌تواند با نوشیدن لیوان «ب»، اضطرار خود را رفع کند. همین استدلال در مورد لیوان «ب» نیز صادق است .از

آنجا که هر یک از اطراف، فی نفسه قابلیت منجز شدن را دارند، علم اجمالی به یک حرامِ قابل تنجز تعلق گرفته و لذا خودِ علم اجمالی نیز منجز خواهد بود. این برخلاف اضطرار به معین بود که در آن، حتی با علم تفصیلی به حرمت طرفِ مضطرٌالیه، شارع نمی‌توانست به اجتناب امر کند.

کیفیت تکلیف حاصله: نظریه تکلیف متوسط

حال که علم اجمالی منجز است و از طرفی مکلف نیز مضطر به ارتکاب یکی از اطراف است، تکلیف نهایی چیست؟ شیخ انصاری در اینجا نظریه تکلیف متوسط یا توسیط در تنجیز را مطرح می‌کند.

تبیین نظریه : عقل در اینجا درمی‌یابد که تکلیف، نه «وجوب موافقت قطعیه» است (زیرا با اضطرار سازگار نیست) و نه «جواز مخالفت قطعیه» (زیرا با منجزیت علم اجمالی منافات دارد). از جمع میان ادله، عقل یک تکلیف میانه را استنباط می‌کند: مکلف مجاز است یکی از اطراف را برای رفع اضطرار خود انتخاب و مرتکب شود، اما ملزم است طرف دیگر را به عنوان «بدل» از حرام واقعی، ترک کند .در تحلیل دقیق‌تر، شارع از «لزوم تحصیل علم به امتثال» کوتاه آمده، اما از «خودِ حرام واقعی» صرف نظر نکرده است. یعنی سخت‌گیری در مقدمه علمیه را برداشته، اما اصل تکلیف را به نحو کامل رها نکرده است.

بررسی و نقد مبانی: تقابل دیدگاه شیخ و آخوند

نظریه شیخ با اشکالات و دیدگاه‌های مخالفی نیز روبرو شده است:

اشکال اول (نقد بر فرض علم تفصیلی) : برخی معتقدند نباید حکم را بر فرض «اگر علم تفصیلی حاصل می‌شد» بنا کرد. باید شرایط فعلی مکلف را سنجید که در آن، علم تفصیلی وجود ندارد و او عملاً ناچار به ارتکاب یکی از اطراف است. در چنین وضعیتی، نمی‌توان گفت هر دو طرف قابلیت تنجز فعلی دارند.

اشکال دوم (دیدگاه آخوند و تمرکز بر فعلیت): مرحوم آخوند با تمرکز بر مفهوم «فعلیت» تکلیف، معتقد است علم اجمالی تنها در صورتی منجز است که به «تکلیف فعلی» تعلق گرفته باشد. در اضطرار لابه‌عینه، از آنجا

که ممکن است حرام واقعی همان طرفی باشد که مکلف به خاطر اضطرار مرتکب می‌شود (و در آن صورت تکلیف فعلیتی ندارد)، مکلف علم به وجود یک تکلیف فعلی در بین ندارد. وقتی علم به تکلیف فعلی نبود، شرط منجزیت مفقود است و می‌توان هر دو طرف را مرتکب شد .این دیدگاه مبتنی بر این مبناست که اضطرار، «حلیت‌بخش» است و حرمت را از بین می‌برد. اما طبق مبنای شیخ، اضطرار صرفاً رافع تنجز است و حرمت واقعی را از بین نمی‌برد، لذا علم به حرمت واقعی همچنان پابرجاست و این علم، منشأ تکلیف متوسط می‌شود.

تطبیق بحث اضطرار بر انسداد و علم اجمالی در تدریجیات

مرحوم شیخ انصاری، نتایج به دست آمده از بحث «اضطرار لابه‌عینه» را به مسئله مشهور «انسداد باب علم» تعمیم می‌دهند. همان‌طور که در اضطرار لابه‌عینه، یک «تکلیف متوسط» (نه احتیاط کامل و نه رها کردن کامل) ثابت شد، در مسئله انسداد نیز وضعیت مشابهی حاکم است.

تبیین مسئله انسداد و ارتباط آن با بحث اضطرار

در فرض انسداد باب علم و علم تفصیلی به احکام، مکلف با یک علم اجمالی بسیار گسترده به وجود واجبات و محرمات فراوان در شریعت مواجه است. از سویی، احتیاط کامل در تمام موارد مشکوک، موجب حرج و عسر شدید یا اختلال نظام زندگی می‌شود و اجماع نیز بر عدم وجوب چنین احتیاطی قائم است. این وضعیت، شباهت بسیاری به حالت «اضطرار» دارد؛ یعنی مکلف به دلیل حرج، مضطر به ترک احتیاط کامل است .در اینجا، شارع به دلیل حرج، فشار تکلیف را کاهش می‌دهد. اما این کاهش فشار به معنای نادیده گرفتن کامل علم اجمالی نیست.

نظریه شیخ انصاری: تبعیض در احتیاط

راه حل صحیح در مسئله انسداد، «تبعیض در احتیاط» است. به این معنا که:

در مواردی که مکلف «ظن به ترخیص» یا «ظن به حلیت» دارد، شارع به دلیل حرج، اجازه ترک احتیاط را می‌دهد. (اینکه همه موارد ظن به حلیت مرخص باشد یا فقط ظنون قوی، خود محل بحث است).

در سایر موارد (یعنی موارد شک، وهم به حرمت، یا ظن به حرمت)، اصل اولیه یعنی «لزوم احتیاط» به قوت خود باقی است.

بنابراین، دیدگاهی که معتقد است پس از ترخیص در موارد ظن، در باقی موارد باید به «اصول عملیه» (مثل برائت و استصحاب) رجوع کرد، از نظر شیخ صحیح نیست. زیرا علم اجمالی به طور کامل از بین نرفته، بلکه صرفاً به دلیل حرج، در بخشی از آن ترخیص داده شده است. اصل تکلیف و تنجیز کلی آن پابرجاست.

التنبیه السادس: علم اجمالی در تدریجیات

گاهی اطراف علم اجمالی به صورت همزمان موجود نیستند، بلکه به تدریج و در طول زمان به وجود می‌آیند یا محقق می‌شوند (تدریجیات). حکم این نوع از علم اجمالی، یکی از مباحث دقیق اصولی است.

طرح مسئله و تبیین نظریه شیخ انصاری

تحقیق آن است که میان اطراف علم اجمالی که بالفعل موجودند (موجودات فعلاً) و آن‌هایی که به تدریج موجود می‌شوند (موجودات تدریجاً)، از حیث لزوم اجتناب از حرام مردد در میان آن‌ها، فی‌نفسه تفاوتی وجود ندارد. ملاک اصلی و تعیین‌کننده، مفهوم محل ابتلا است.

اگر اطراف تدریجی به گونه‌ای باشند که عرفاً همگی محل ابتلای فعلی مکلف محسوب شوند، علم اجمالی منجز است.

اما اگر تدریجی بودنِ یک طرف، موجب خروج آن از محل ابتلای فعلی مکلف شود، علم اجمالی منجز نخواهد بود. خودِ «تدریجی بودن» به تنهایی مانع تنجیز نیست، بلکه اثر آن در خروج از محل ابتلا اهمیت دارد.

تطبیق نظریه بر مثال‌ها و تحلیل دقیق آن‌ها

۱. مثال حیض: در مثال زنی که ایام حیض خود را فراموش کرده (مضطربه) و علم اجمالی به حیض بودن در سه روزِ نامعین از یک ماه دارد، شیخ انصاری معتقد است این علم اجمالی غالباً منجز نیست.

دلیل عدم تنجیز: دلیل آن، خروج اطراف آینده از محل ابتلای فعلی است. خطاب کردن به زوج در «امروز» و منجز نمودن تکلیف ترک وطء نسبت به «فردا» که هنوز نیامده، خطابی لغو و قبیح است. تکلیف به ترک وطء حائض، زمانی فعلیت و تنجز پیدا می‌کند که موضوع آن (زن حائض) محقق شود، نه قبل از آن.

وظیفه عملی: در این صورت، علم اجمالی کالعدم فرض شده و باید به سایر اصول عملیه رجوع کرد. وظیفه زن و شوهر، رجوع به استصحاب طهر است. یعنی حالت پاکیِ زن قبل از شروع این ایام را استصحاب کرده و تا زمانی که یقین به خلاف آن پیدا نشده، حکم به پاکی می‌کنند.

این استصحاب تا روزهای پایانی ماه (مثلاً روز بیست و هشتم به بعد در فرض حیض سه روزه) جاری است. در این ایام پایانی، مکلف یقین پیدا می‌کند که آن طهارت سابق قطعاً نقض شده است (زیرا یا حیض در همین سه روز آخر است یا در روزهای قبل بوده است). لذا دیگر مجالی برای استصحاب طهر باقی نمی‌ماند. در این مرحله، دو اصل دیگر مطرح می‌شود :

اصالة البرائة : مکلف می‌تواند بگوید حال که استصحاب طهر جاری نیست، از تکلیف به اجتناب برائت جاری می‌کنم.

استصحاب الحیض: در مقابل، ممکن است گفته شود در این سه روز آخر، جای استصحاب حیض است. به این بیان که مکلف یقین دارد که یا در همین لحظه حائض شده یا در روزهای قبل حائض بوده و ممکن است آن حیض ادامه داشته باشد. اگر ادله استصحاب چنین مواردی را شامل شود، استصحاب حیض جاری شده و بر برائت مقدم می‌شود. حتی اگر در لحظه اول روز بیست و هشتم، به دلیل عدم یقین به سابقه حیض، استصحاب جاری نباشد، در لحظه دومِ آن روز، یقیناً یک حالت حیض در گذشته (در ۲۷ روز و یک ثانیه قبل) وجود داشته که اکنون شک در بقای آن داریم و استصحاب جاری خواهد بود. لذا در نهایت، جز برای لحظات اولیه، جای برائت باقی نمی‌ماند و اصل بر احتیاط و اجرای احکام حائض خواهد بود.

۲- مثال تاجر ربوی: در مثال تاجری که علم اجمالی دارد برخی معاملات او در طول ماه ربوی است، شیخ انصاری قائل به منجزیت علم اجمالی و لزوم احتیاط است. زیرا معاملات آینده عرفاً محل ابتلای او محسوب می‌شوند .اما اگر بنا را بر عدم تنجیز بگذاریم (همانند مثال حیض)، وظیفه عملی تاجر چیست؟

حکم تکلیفی: نسبت به حرمت تکلیفی معامله، «اصالة البرائة» جاری می‌شود. یعنی انجام خود معامله به امید اینکه ربوی نباشد، حرام نیست.

حکم وضعی : نسبت به صحت و ترتب آثار معامله (مانند ملکیت)، «اصالة الفساد» جاری است. یعنی استصحاب می‌شود که قبل از این معامله، پول ملک تاجر و کالا ملک مشتری بود و پس از معامله نیز شک در انتقال ملکیت داریم و حالت سابقه را استصحاب می‌کنیم. تمسک به عموم «أوفوا بالعقود» نیز در اینجا صحیح نیست، زیرا با وجود علم اجمالی به خروج برخی معاملات از این عموم، تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص خواهد بود.

تحلیل اشکال «تکلیف حلال و وضع فاسد»

اشکال :چگونه ممکن است یک معامله تکلیفاً حلال (به واسطه برائت) و وضعاً فاسد (به واسطه استصحاب) باشد؟ این دو با هم تلازم دارند.

پاسخ شیخ : این ملازمه دائمی نیست؛ مثلاً در معامله ربوی که از روی جهل قصوری یا نسیان انجام شود، حرمت تکلیفی وجود ندارد اما معامله فاسد است.

نقد به پاسخ شیخ و پاسخ صحیح‌تر :این جواب کافی نیست، زیرا تاجر مورد بحث، عالم به حکم و ذاکر است و علم اجمالی دارد که معامله‌اش یا (حلال و صحیح) است یا (حرام و فاسد). پاسخ دقیق‌تر این است که جریان همزمان دو اصل عملی که منجر به علم اجمالی به کذب یکی از آن دو می‌شود، تا زمانی که مستلزم «ترخیص در معصیت قطعی» نباشد، اشکالی ندارد.

اشکال استاد و پاسخ نهایی :

اشکال : این حکم (برائت تکلیفی و فساد وضعی) مستلزم ترخیص در معصیت است. زیرا مکلف علم اجمالی جدیدی پیدا می‌کند: «یا انشاء این معامله حرام است (اگر ربا باشد) یا تصرف در مبیع پس از معامله حرام است (زیرا اگر بیع صحیح باشد، مبیع دیگر ملک او نیست)». این علم اجمالی به حرمت، مانع از جریان اصل برائت می‌شود.

پاسخ به اشکال: این علم اجمالی جدید، خود از مصادیق «تدریجیات» است (زیرا یک طرف آن «انشاء» و طرف دیگر آن «تصرفِ بعد از انشاء» است). و چون بنای بحث بر عدم تنجیز علم اجمالی در تدریجیات گذاشته شده، این علم اجمالی جدید نیز منجز نخواهد بود و لذا مانعی برای جریان اصل برائت اولیه ایجاد نمی‌کند و حق با شیخ انصاری است.

التنبیه السابع: علم اجمالی در موارد اشتباه مکلف

گاهی منشأ علم اجمالی، اشتباه در «مکلفٌبه» (فعل) نیست، بلکه اشتباه در خودِ «مکلف» (فاعل) است. مثال بارز آن، «خنثای مشکل» است که جنسیت او نامشخص است.

اصل کلی: تنجیز علم اجمالی

شیخ انصاری معتقد است در این موارد نیز علم اجمالی منجز است و تفاوتی نمی‌کند که منشأ اشتباه چه باشد. همچنین فرقی نمی‌کند که علم اجمالی به یک خطاب واحد تعلق گرفته باشد (مثل یک «لاتشرب الخمر» که نمی‌دانیم در کدام ظرف است) یا به دو خطاب مختلف (مثل «لاتغصب» در یک شیء و «لاتشرب الخمر» در شیء دیگر). در مثال خنثی، او علم دارد که یا خطاب «مردان لباس زنانه نپوشند» متوجه اوست یا خطاب «زنان لباس مردانه نپوشند». این علم اجمالی منجز است و باید از هر دو فعل حرام اجتناب کند (یعنی لباس مشترک بپوشد).

تحلیل تکالیف خنثی

پوشش موی سر: در نگاه اول، این مسئله برای خنثی شبهه بدوی به نظر می‌رسد (چون وجوب پوشش سر مختص زنان است و او شک در زن بودن دارد). اما با دقت، این مورد نیز جزئی از یک علم اجمالی مرکب و سه طرفه می‌شود: «یا من مرد هستم و پوشیدن دامن بر من حرام است، یا زن هستم و دو چیز بر من حرام است: پوشیدن عمامه مردانه و آشکار کردن موی سر». این علم اجمالی، احتیاط در هر سه مورد را لازم می‌کند.

ازدواج : خنثی نه می‌تواند به عنوان زوج (شوهر) و نه به عنوان زوجه (همسر) ازدواج کند. زیرا شرط صحت عقد، «احراز» رجولیت در زوج و انوثیت در زوجه است. در حالت شک، اصول عملیه مانع از صحت عقد هستند. این اصول در سه مرحله قابل تصورند :

اصل مسبَّبی: استصحاب وجوب حفظ فرج و استصحاب حرمت وطی و نظر که قبل از عقد جاری بوده است.

اصل سببی : استصحاب عدم تأثیر عقد و عدم ایجاد علقه زوجیت.

سبب‌الأسباب : استصحاب عدم رجولیت یا «استصحاب عدم انوثیت» . این اصل، بر دو اصل دیگر حاکم است اما خود با دو مشکل اساسی روبروست: یکی اشکال مبنایی «جریان استصحاب در عدم ازلی» و دیگری «تعارض» آن با اصل مقابل (استصحاب عدم رجولیت با استصحاب عدم انوثیت).

بنابراین، به دلیل موانع موجود در جریان اصول، احراز شرط لازم برای ازدواج ممکن نیست و این امر بر خنثی حرام خواهد بود.

حکم نظر به خنثی و استماع صوت او: حکم استماع صوت و نظر کردن مردان به فردی که جنسیت او مشتبه است (خنثی). بنای حلیت (جواز) در این موارد بر دو مقدمه استوار است: اول، عدم شمول عموم آیه غض بصر بر نگاه مرد به مرد، و دوم، عدم امکان تمسک به عموم آیه حرمت ابداء زینت برای زنان، به دلیل وجود شبهه مصداقیه برای مخصص آن.

در مقام شک در حرمت نگاه به خنثی یا استماع صوت او، از آنجا که علم اجمالیِ منجّزی برای مکلفِ ناظر وجود ندارد، می‌توان اصل برائت را جاری ساخت و حکم به جواز نمود.

عدم تنجیز علم اجمالی میان دو مکلف

ممکن است گفته شود مکلف، علم اجمالی دارد که یا نگاه او (به عنوان مرد) به خنثی حرام است (اگر خنثی زن باشد)، یا نگاه یک زن دیگر به همان خنثی حرام است (اگر خنثی مرد باشد). اما این علم اجمالی، از آنجا که اطراف آن تکلیف دو مکلف مجزا است، منجّز نیست. این وضعیت شبیه به «علم اجمالی در إناء مشترک» است. بنابراین، هم مردِ ناظر می‌تواند برای خود اصل برائت جاری کند و هم زنِ ناظر. این خود شخص خنثی است که علم اجمالی منجّز در حق او وجود دارد و مکلف به احتیاط است. اما برای دیگران، مادامی که اصل حاکم دیگری (مانند استصحاب) در کار نباشد، اصل برائت جاری است.

برای روشن شدن مبانی این برائت، لازم است ادله قرآنی مرتبط، یعنی آیه غض و آیه زینت، به دقت تحلیل شوند.

تحلیل ادله قرآنی (آیه غض و آیه زینت)

آیه غض بصر و نقش نوع مخصص

در بررسی آیه «قُل لِلمُؤمِنینَ یَغُضّوا مِن أبصارِهِم»، این مطلب مسلم است که نگاه همجنس به همجنس (به صورت عادی) جایز است. سوال کلیدی این است: آیا حرمت نگاه در آیه از ابتدا به جنس مخالف انصراف داشته (مخصص متصل)، یا اطلاق داشته و با دلیلی خارج از آیه تخصیص خورده است (مخصص منفصل)؟ این تفکیک در نحوه اجرای استصحاب در موارد شک، اثرگذار است.

فرض مخصص منفصل :اگر آیه عام باشد («هر نگاهی حرام است») و با مخصص منفصل («مگر نگاه به مردان») تخصیص بخورد، موضوع حرمت «نگاه به غیرمرد» خواهد بود. در مواجهه با خنثی، **استصحاب عدم مرد بودن** او جاری می‌شود و در نتیجه، نگاه به او حرام خواهد بود.

فرض انصراف: اگر آیه از ابتدا به نگاه به زنان انصراف داشته باشد، موضوع حرمت، «نگاه به زن» (یک عنوان وجودی) است. در مواجهه با خنثی، **استصحاب عدم زن بودن** او جاری شده و نگاه به او حلال خواهد بود.

بنابراین، بسته به نوع تبیین مخصص، نتیجه استصحاب متفاوت خواهد بود و این همان نکته دقیقی است که در کلام شیخ انصاری (ره) به آن اشاره شده است.

آیه ابداء زینت و مدلول التزامی آن

آیه «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ ... أَوْ نِسَائِهِنَّ» به حرمت آشکار کردن زینت برای غیرمحارم می‌پردازد. هرچند موضوع آیه «پوشاندن» است، اما با مدلول التزامی، می‌توان حکم «نگاه کردن» را از آن استنباط کرد.

از استثناء «نِسَائِهِنَّ» فهمیده می‌شود که ابداء زینت زن برای «غیر زن» حرام است.

لازمه عرفی این حکم آن است که نگاه «غیر زن» به زن نیز حرام باشد.

اکنون، اگر مردی (غیر زن) بخواهد به خنثی نگاه کند، نمی‌تواند به عموم این مدلول التزامی تمسک کند، زیرا به دلیل شک در زن بودن خنثی، دچار شبهه مصداقیه مخصص می‌شود. در این حالت، نوبت به اصل عملی می‌رسد. از آنجا که موضوع حرمت، «زن بودن» طرف مقابل است، استصحاب عدم زن بودن خنثی جاری شده و نگاه به او حلال می‌شود.

وضعیت تکلیف خود خنثی و راه‌های حل پیشنهادی و پاسخ به آن

با توجه به تحلیل فوق، این خود شخص خنثی است که در وضعیت تکلیفی دشواری قرار می‌گیرد. شیخ انصاری برای حل این مشکل، دو راه را مطرح و سپس نقد می‌نماید:

راه اول: عدم شمول خطابات (انصراف در حکم واقعی): طبق این دیدگاه، خطابات مختص به مردان یا زنان (مانند حرمت تشبه)، از خنثی که جنسیت او نامعلوم است، انصراف دارد و از اساس شامل او نمی‌شود.

راه دوم: عدم تنجیز علم اجمالی (اشکال در حکم ظاهری): طبق این راه، علم اجمالی خنثی (به اینکه یا تکلیف مردان را دارد یا تکلیف زنان را) منجّز نیست، زیرا خطاب به دو صنف مختلف متوجه شده و او نمی‌داند جزو کدام صنف است.

نقد شیخ بر هر دو راه : شیخ انصاری هر دو راه را ضعیف می‌داند. ایشان اطلاق ادله را مانع از ادعای انصراف (راه اول) می‌داند و در مورد راه دوم معتقد است که ملاک تنجیز علم اجمالی (مشغول شدن ذمه به تکلیف قطعی) در حق خنثی نیز وجود دارد و وضعیت او را به مکلفی که مردد بین سفر و حضر است تشبیه می‌کند که باید احتیاط نماید.

التنبیه الثامن

در ادامه بحث علم اجمالی، این سوال مطرح می‌شود که آیا «مجوزین» (کسانی که قائل به جواز ارتکاب بعضی اطراف شبهه هستند) در همه موارد فتوا به جواز می‌دهند یا میان موارد تفصیل قائلند؟

یک تفصیل دقیق آن است که بین دو حالت فرق گذاشته شود:

مواردی که اصل عملیِ جاری (در صورت نبود علم اجمالی)، برائت است: مانند دو ظرف مشتبه به خمر. در این موارد، «مجوزین» می‌توانند حکم به جواز ارتکاب یک طرف بدهند.

مواردی که اصل عملیِ جاری، استصحابِ مبتنی بر احتیاط است :مانند گوشت مشتبه بین مذکی و میته که در هر دو طرف «استصحاب عدم تذکیه» جاری است.

به نظر می‌رسد قول صحیح، تفصیل است. یعنی در حالت دوم، حتی «مجوزین» نیز نباید قائل به جواز شوند، زیرا خود استصحاب (که اصلی معتبر است) در هر طرف جاری بوده و حکم به احتیاط می‌کند. با این حال، از ظاهر استدلال برخی از اصحاب (مانند تمسک به روایات مال مختلط به حرام) برمی‌آید که آنان این تفصیل را نپذیرفته

و به طور کلی قائل به جواز هستند. اگر تفصیل پذیرفته شود، بسیاری از موارد مشهور علم اجمالی (مانند شبهه بین زوجه و اجنبیه) از محل نزاع خارج می‌شوند، زیرا در آن‌ها استصحاب احتیاطی جاری است.

الشبهة الغیرالمحصوره

قول مشهور فقها آن است که در شبهات غیرمحصوره، اجتناب از همه اطراف شبهه واجب نیست. مهم‌ترین ادله این حکم عبارتند از:

ادله عدم وجوب اجتناب

دلیل اول: اجماع

اجماع منقول مستفیضی بر این حکم ادعا شده است که می‌تواند به عنوان دلیلی کافی در مسئله تلقی شود.

دلیل دوم: لزوم مشقت و حرج

مهم‌ترین دلیل، آن است که لزوم اجتناب در شبهات غیرمحصوره، موجب مشقت شدید (حرج) و اختلال در نظام زندگی عادی مکلفین می‌شود.

تحلیل دلیل حرج و تبیین اقسام نوعیت

برای دفاع کامل از دلیل حرج در همه مصادیق شبهه غیرمحصوره، باید مراد از حرج را به دقت مشخص کرد. در اینجا به تفکیک مهمی میان اقسام «نوعیت» برمی‌خوریم:

نوعیت انسانی :معیار، وضعیت «نوع انسان‌ها» است، نه فرد خاص.

نوعیت موردی :معیار، وضعیت «نوع موارد» برای یک شخص خاص است، نه تک‌تک موارد.

نوعیت ترکیبی :معیار، وضعیت «نوع موارد» برای «نوع انسان‌ها» است.

برای اینکه حکم عدم وجوب اجتناب، شامل «همه افراد» (حتی افراد مقاوم) و «همه موارد» (حتی موارد کم‌اهمیت) شود، باید حرج را به صورت نوعی ترکیبی در نظر گرفت. یعنی چون اجتناب برای «غالب مردم» در «غالب مواردِ» شبهه غیرمحصوره حرجی است، شارع این حکم را برای «همه مردم» در «همه موارد» برداشته است.

این تفکیک در مباحث دیگر اصول، مانند ظهورات الفاظ نیز کاربرد دارد. حجیت ظهور، نوعی انسانی است (یعنی فهم نوع اهل زبان معتبر است، نه فهم شخصی)، اما موردی است (یعنی ظهور هر خطاب با قرائن خاص خودش سنجیده می‌شود، نه با غلبه در موارد دیگر). بحث از قواعد کلی ظهور در علم اصول (مانند «الامر ظاهر فی الوجوب») منافاتی با این مطلب ندارد، زیرا آن بحث‌ها در مقام ارائه یک «قاعده کلی» برای موارد فاقد قرینه هستند، نه در مقام بیان «نوعیت موردی»

این ادله، حرج «نوعی» را برمی‌دارند نه حرج «شخصی». مراد از حرج نوعی در اینجا، «نوعیت ترکیبی» است؛ یعنی آنچه برای غالب مکلفین در غالب موارد حرجی باشد، از همه مکلفین (حتی کسی که شخصاً دچار حرج نیست) و در همه موارد (حتی مواردی که به خودی خود حرجی نیستند) برداشته می‌شود.

نقد شیخ انصاری بر برداشت نوعی از حرج

شیخ انصاری (ره) این برداشت را نمی‌پذیرد و معتقد است ادله نفی حرج، صرفاً حرج «شخصی» را مرتفع می‌کنند. استدلال ایشان بر دو پایه استوار است:

عدم تحقق امتنان : برداشتن تکلیف از کسی که انجام آن برایش آسان است، لطف و امتنانی در حق او محسوب نمی‌شود، در حالی که قاعده لاحرج، یک قاعده امتنانی است.

تفویت مصلحت: با این کار، مکلف را بدون دلیل از مصلحت موجود در فعل، محروم کرده‌ایم، بدون آنکه این حرمان با تسهیلی در حق او جبران شود.

پاسخ به نقد شیخ انصاری

نقد شیخ انصاری بر این پیش‌فرض مبتنی است که مصلحت، در خود فعل (المصلحهٔ فی الفعل) نهفته است. اما این نقد در موارد زیر قابل پاسخ‌گویی است:

اولاً، ممکن است مصلحت در نفس قانون‌گذاری و جعل حکم (المصلحهٔ فی الجعل) باشد، که در این صورت با رفع حکم از فرد، مصلحتی از بین نمی‌رود.

ثانیاً، قانون‌گذار گاهی به دلیل وجود مصالح اهم و برای جلوگیری از آفات قانون‌گذاری بر اساس موارد شخصی، ناچار به انتخاب یک قاعده «نوعی» می‌شود. ما از تمام ملاکات شارع آگاه نیستیم تا بتوانیم به سادگی، عمل او را به دلیل عدم تحقق امتنان در یک مورد خاص، زیر سؤال ببریم.

نقد ماهوی استدلال به حرج از باب عناوین انتزاعی

صرف نظر از بحث شخصی یا نوعی بودن حرج، استدلال به آن در شبهه غیرمحصوره با چالش جدی‌تری مواجه است. «نوعیت موردی» نیازمند یک «دایره» و «ضابطه» است که خود قانون‌گذار آن را ترسیم کرده باشد. مکلف نمی‌تواند به صورت قراردادی، اموری نامرتبط را کنار هم قرار داده و نام آن را یک «نوع» بگذارد و سپس ادعا کند که رعایت آن نوعاً حرجی است.

عنوان شبهه غیرمحصوره یک عنوان شرعی نیست، بلکه یک عنوان انتزاعی و ساختگی است که ما از کنار هم قرار دادن موضوعات متعدد با احکام متعدد (مثل لا تشرب الخمر، لا تغصب، لا تأکل النجس) ایجاد کرده‌ایم. شارع حکمی تحت عنوان «از شبهات غیرمحصوره اجتناب کن» ندارد. ادله تحریمی به تک‌تک موضوعات به صورت جداگانه تعلق گرفته است.

بنابراین، حرج را باید در خود آن عناوین واقعی سنجید. مثلاً آیا اجتناب از «خمر» (چه معلوم و چه مشتبه) نوعاً حرجی است؟ پاسخ منفی است. استدلال‌کننده به دلیل حرج، به صورت مغالطه‌آمیز، مجموعه‌ای از تکالیف مستقل

را در یک کاسه ریخته و ادعا می‌کند که رعایت این «مجموعه ساختگی» حرجی است. این در حالی است که این مجموعه، یک واحد شرعی نیست که ملاک حکم قرار گیرد.

دلیل سوم: اخبار عام حلیت (اخبار حلّ)

دلیل دیگر، تمسک به عموم روایات حلیت است (مانند «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام»). استدلال به این شکل تقریر می‌شود:

این اخبار به اطلاق خود، شامل تمام شبهات (بدویه، محصوره و غیرمحصوره) می‌شوند.

ادله وجوب احتیاط، به عنوان مخصص، شبهات «محصوره» را از تحت این عموم خارج می‌کنند.

در نتیجه، شبهات «غیرمحصوره» تحت عموم اخبار حلیت باقی مانده و احتیاط در آن‌ها لازم نیست.

نقد شیخ انصاری بر این استدلال: شیخ این استدلال را از دو جهت مخدوش می‌داند:

اولاً، ایشان معتقد است اخبار حلیت از اساس شامل موارد «علم اجمالی» (چه محصوره و چه غیرمحصوره) نمی‌شوند و مختص به «شبهات بدویه» هستند. بنابراین، جایی برای تخصیص خوردن باقی نمی‌ماند.

ثانیاً، حتی اگر شمول اخبار حلیت را بپذیریم، ادله وجوب احتیاط نیز عام هستند و هم شبهه محصوره و هم غیرمحصوره را در بر می‌گیرند. در این حالت، نسبت بین اخبار حلیت (که سه قسم شبهه را شامل می‌شود) و اخبار احتیاط (که دو قسم را شامل می‌شود)، عموم و خصوص من وجه است و در نقطه تعارض (شبهه غیرمحصوره) تساقط می‌کنند یا نیازمند مرجح هستند. حاصل آنکه نمی‌توان به سادگی حکم به حلیت در شبهه غیرمحصوره داد.

دلیل چهارم: روایات خاص (صحیحه ابوالجارود)

برخی روایات خاص نیز به عنوان دلیل بر عدم لزوم احتیاط در شبهه غیرمحصوره ذکر شده‌اند، که مهم‌ترین آن‌ها صحیحه ابوالجارود است. این روایت شامل دو بخش است:

بخش اول روایت: امام باقر (ع) در پاسخ به سوالی درباره پنیرهایی که با مایه پنیر از حیوان مرده ساخته می‌شوند، می‌فرمایند: «آیا به خاطر یک مکان که در آن از میته استفاده می‌شود، تمام آنچه در زمین است حرام می‌شود؟»

نقد دلالی :این بخش دلالت روشنی بر مدعا ندارد. ممکن است مراد امام صرفاً این باشد که علم به وجود حرام در یک مکان یا بازار معین، موجب حرمت در مکان‌ها و بازارهای دیگر نمی‌شود. در این صورت، شبهه در بازارهای دیگر از نوع «شبهه بدویه» است و روایت در صدد انحلال حکمی علم اجمالی است، نه تجویز ارتکاب در شبهه غیرمحصوره.

بخش دوم روایت: امام در ادامه می‌فرمایند که خودشان از بازار گوشت می‌خرند، در حالی که گمان ندارند همه فروشندگان (که از اقوام مختلف مانند بربر و سودان هستند) هنگام ذبح، تسمیه (نام خدا) را بگویند.

تحلیل و نقد :این بخش نیز دلالت بر جواز ارتکاب از باب «برائت» ندارد. بلکه امام در حال تمسک به قاعده «سوق مسلمین» است که یک «اماره» بر تذکیه محسوب می‌شود.

اشکال :علم اجمالی (به اینکه بعضی تسمیه نمی‌گویند) باید مانع حجیت اماره شود.

پاسخ :اینکه امام (ع) با وجود علم اجمالی، به اماره عمل می‌کند، کشف می‌کند که این علم اجمالی (چون در شبهه غیرمحصوره است) از نظر ایشان منجّز نیست.

نقد نهایی: این استکشاف نیز قطعی نیست. شاید دلیل عدم اعتبار علم اجمالی در اینجا، «غیرمحصوره بودن» آن نبوده، بلکه دلیل دیگری مانند «خروج اکثر اطراف از محل ابتلا» امام بوده است. لذا نمی‌توان از این روایت، یک قاعده کلی برای تمام شبهات غیرمحصوره استخراج کرد.

دلیل پنجم: برائت

این دلیل که یکی از پایه‌های اصلی بحث است، بر این اصل استوار است که در شبهات غیرمحصوره، عقل مستقل به لزوم دفع ضرر محتمل حکم نمی‌کند. به عبارت دیگر، کثرت بیش از حد اطراف شبهه، احتمال وجود حرام در هر یک از آن‌ها را به قدری تضعیف می‌کند که عقلا به آن اعتنا نکرده و با آن معامله شبهه بدویه (که در آن اصل برائت جاری است) می‌نمایند. در این حالت، مورد از مصداق قاعده عقلی «وجوب دفع ضرر محتمل» خارج و در ذیل قاعده «قبح عقاب بلا بیان» قرار می‌گیرد .برای روشن شدن این ارتکاز عقلایی، شیخ انصاری (ره) به مثال‌ها و منبهات عرفی متعددی اشاره می‌کند:

مثال سم :تفاوت واضحی میان علم به وجود سم در یکی از دو ظرف، با علم به وجود آن در یکی از هزاران ظرف وجود دارد. در فرض اول، عقل به طور قاطع حکم به اجتناب می‌کند، اما در فرض دوم، به دلیل ضعف احتمال، آن را نادیده می‌گیرد. مثال عرفی آن، توصیه به جوشاندن کنسروها برای دفع احتمال بسیار ضعیف وجود سم بوتولیسم است که بسیاری به همین دلیلِ ضعف احتمال، به آن عمل نمی‌کنند و برائت جاری می‌سازند.

مثال قذف :اگر شخصی به دو نفر معین بگوید «یکی از شما چنین است»، هر دو متأثر شده و این را توهین به خود تلقی می‌کنند (یتأثران بالأول). اما اگر بگوید «یکی از اهالی قم چنین است»، هیچ‌یک از اهالی شهر آن را توهین شخصی به خود ندانسته و متأثر نمی‌شوند (لا یتأثر أحد من أهل البلد بالثانی).

مثال خبر از فوت :اگر به شخصی خبر دهند که فردی فوت کرده که یا فرزند اوست یا همسایه‌اش، به اضطراب می‌افتد. اما اگر بگویند فردی فوت کرده که یا فرزند اوست یا یکی از اهالی شهری بزرگ، به دلیل ضعف شدید

احتمال، هیچ اضطرابی در او ایجاد نمی‌شود (فلا یخطر بباله فی الثانی) .این مثال‌ها نشان می‌دهد که کثرت اطراف، ماهیت مواجهه عقلا با احتمال را تغییر می‌دهد.

دلیل ششم: خروج از محل ابتلا

آخرین وجهی که برای عدم وجوب احتیاط در شبهات غیرمحصوره مطرح می‌شود، آن است که اکثر افراد و موارد محتمل در این نوع شبهات، از «محل ابتلای» مکلف خارج هستند. علم اجمالی تنها در صورتی منجّز است که اطراف آن در معرض ابتلای مکلف باشند. با کسر کردن مواردی که از محل ابتلا خارج هستند، تعداد موارد باقی‌مانده آن‌قدر کم می‌شود که اجتناب از آن‌ها دیگر مصداق حرج نیست و لذا تمسک به دلیل حرج نیز برای رفع تکلیف از این موارد باقی‌مانده، صحیح نخواهد بود.

جمع‌بندی ادله

پس از بررسی ادله، روشن می‌شود که هیچ‌یک از آن‌ها به تنهایی و به صورت مستقل، توانایی اثبات حکم در تمام فروض و پاسخگویی به تمام اشکالات را ندارند. از این رو، شیخ انصاری (ره) به نظریه استفاده از مجموع ادله متمایل می‌شود. طبق این دیدگاه، گرچه هر دلیل به خودی خود دارای قصور است، اما «المجموع من حیث المجموع» موجب حصول قطع یا دست‌کم ظن قوی و معتبر به عدم وجوب احتیاط می‌گردد .در اینجا دو راه برای معتبر ساختن این ظن وجود دارد:

تمسک به دلیل انسداد :از آنجا که این مسئله، فرعی فقهی است و باب علم در بسیاری از احکام مسدود است، می‌توان به دلیل انسداد، ظن حاصل از مجموع این ادله را حجت دانست.

نظریه اجماع منقول ضمیمه‌ای :این نظریه که از مبانی خاص شیخ است، بیان می‌دارد که اگر یک اجماع منقول (که به تنهایی مفید ظن است و نه یقین) وجود داشته باشد و در کنار آن ادله ظنی دیگری نیز اقامه شود، می‌توان از ادله حجیت خبر واحد برای اعتبار بخشیدن به این مجموعه استفاده کرد. به این بیان که ادله حجیت خبر، ما را متعبد به محتوای خبر (که همان اجماع است) می‌کنند. اگر اجماع به صورت محصَّل و یقینی وجود داشت و

ادله دیگر به آن ضمیمه می‌شد، قطعاً حجت بود. حال که خبر از اجماع داریم، باید همان اثری را بر آن مترتب کنیم که بر خود اجماع مترتب می‌کردیم. در نتیجه، مجموعه حاصل از «اجماع منقول + سایر ادله ظنی» حجت خواهد بود، حتی اگر به حد اطمینان نرسد.

با این تحلیل، دلیل ضعف هر یک از ادله به تنهایی، مانع از رسیدن به نتیجه نهایی نمی‌شود و می‌توان از طریق «تراکم ظنون»، حکم به جواز ارتکاب (فی الجمله) را استنباط نمود.

حدود و گستره جواز ارتکاب

بحث محوری در این بخش آن است که آیا جواز ارتکاب، شامل تمام اطراف شبهه به نحوی که به مخالفت قطعیه و علم تفصیلی به ارتکاب حرام منجر شود، نیز می‌گردد یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش، سه فرض متصور است:

ارتکاب بعض اطراف: این قدر متیقن از ادله است و جواز آن مورد اتفاق است.

ارتکاب تمام اطراف به صورت تدریجی و بدون قصد قبلی: یعنی مکلف از ابتدا قصد ارتکاب همه را ندارد اما رفته‌رفته تمام موارد را مرتکب می‌شود.

ارتکاب تمام اطراف با قصد و عزم قبلی

از میان ادله پیشین، تنها دلیل سوم (اطلاق اخبار حِلّیت) می‌تواند هر سه فرض را جایز شمارد. دلیل پنجم (برائت عقلی) ممکن است فرض دوم را جایز بداند اما فرض سوم را خیر. سایر ادله نیز در شمولشان نسبت به ارتکاب کل، ضعف دارند. از آنجا که مبنای ما بر «مجموع ادله» بود، نمی‌توان به اطلاق یک دلیل تمسک کرد و باید به قدر متیقن، یعنی جواز ارتکاب «بعض» اکتفا نمود.

نظر نهایی شیخ انصاری (و التحقیق) : ارتکاب تمام اطراف، مطلقاً (چه با قصد قبلی و چه بدون آن) جایز نیست. دلیل این امر، قاعده عقلی-اصولیِ امتناع ترخیص در معصیت قطعیه است. محال است شارع از یک سو

حکمی واقعی (مانند حرمت خمر) وضع کند و از سوی دیگر، به مکلف اجازه دهد تمام اطراف شبهه‌ای را که یقیناً آن حرام در آن وجود دارد، مرتکب شود. این امر مستلزم تناقض در تشریع است. بنابراین، حداکثر چیزی که از ادله جواز در شبهه غیرمحصوره ثابت می‌شود، این است که شارع به جهت تسهیل بر مکلف، از لزوم احتیاط کامل رفع ید نموده و به ترک بعضی از محتملات به عنوان بدل ظاهری از حرام واقعی، اکتفا کرده است.

در این میان، اگر شخصی نه برای رفع نیاز، بلکه به قصد دست یافتن به خودِ حرام، شروع به ارتکاب اطراف کند (مانند کسی که برای یافتن یک لیوان خمر، تمام هزار لیوان مشتبه را می‌نوشد)، عمل او از مصادیق تجری بوده و بنا بر مبانی مربوطه، از همان ابتدای ارتکاب مستحق عقاب خواهد بود.

ضابطه و معیار تشخیص غیرمحصوره

در تعیین یک معیار دقیق برای تمییز شبهه محصوره از غیرمحصوره، تعاریف مختلفی ارائه شده که هر یک با نقدهایی مواجه است:

تعریف مشهور (ارجاع به عرف)

این معیار به دلیل ابهام و عدم انضباط، کارایی لازم را ندارد.

تعریف محقق ثانی (تعسّر العدّ فی زمان قصیر)

این ضابطه نیز مورد نقد جدی است. زیرا اولاً، ملاک اصلی در ادله‌ای مانند «لا حرج»، سختی در «اجتناب» است، نه سختی در «شمارش». ثانیاً، مثال‌های نقض متعددی وجود دارد؛ مثلاً ممکن است اجتناب از هزار طرف مشتبه در یک مکان (مانند نماز نخواندن در مسجدی بزرگ که یک نقطه از آن نجس است) هیچ عسر و حرجی نداشته باشد، در حالی که طبق این تعریف، غیرمحصوره است.

تعریف صاحب کشف اللثام (مستلزم ترک واجب)

این معیار که اجتناب را منجر به ترک غالبیِ یک واجب می‌داند، نیز فاقد انضباط و کلیت است.

نظریه مختار مرحوم شیخ در ضابطه

بهترین معیار، همان است که از دلیل پنجم استخراج می‌شود :شبهه غیرمحصوره، آن است که کثرت اطراف به حدی برسد که عقلا به علم اجمالی حاصل در آن اعتنا نکنند و آن را در حکم شبهه بدویه بدانند.

حکم موارد مشکوک

اگر در موردی (مثلاً شبهه‌ای با ۳۵۰ طرف) شک شود که محصوره است یا غیرمحصوره، باید به اصل رجوع کرد. از آنجا که تنجیز علم اجمالی، مقتضای حکم عقل است و رفع این تنجیز نیازمند احراز «رافع» (یعنی احراز غیرمحصوره بودن) است، در موارد شک، رافع احراز نشده و لذا حکم عقل به لزوم احتیاط به قوت خود باقی است. بنابراین، اصل در موارد شک، وجوب احتیاط است.

حکم شبهه کثیر در کثیر

اگر تعداد حرام معلوم بالاجمال نیز کثیر باشد (مانند علم به حرمت ۵۰۰ گوسفند در میان ۱۵۰۰ گوسفند)، ملاک حکم، «نسبت» میان تعداد حرام و کل اطراف است، نه صرفاً کثرت عددی اطراف. در مثال فوق، نسبت یک به سه است و چنین نسبتی، شبهه را در حکم «محصوره» قرار می‌دهد و احتیاط را لازم می‌گرداند.

تعمیم احکام به شبهات حکمیه

تمام قواعد و مباحثی که پیرامون علم اجمالی در شبهات موضوعیه ذکر شد (از جمله تنجیز علم اجمالی، لزوم موافقت قطعیه، حرمت مخالفت قطعیه و تفاصیل آن)، عیناً در شبهات حکمیه (ناشی از فقدان نص، اجمال نص یا تعارض نصوص) نیز جاری و ساری است. به عنوان مثال، در اجمال مفهوم «غنا» که میان «صوت مطرب» و

«ترجیع» مردد است، ماده اجتماع قطعاً حرام بوده و در دو ماده افتراق، علم اجمالی به حرمت یکی از آن دو، مقتضی احتیاط و ترک هر دو است.

در پایان، شیخ انصاری (ره) متذکر می‌شود که تقسیم بحث به اقل و اکثر و متباینین که در شبهات وجوبیه تفصیل داده شد، در شبهات تحریمیه به همان شکل مطرح نمی‌گردد. ایشان معتقد است اقل و اکثر در تحریم، فقط به شک در تکلیف استقلالی بازگشت می‌کند و مصداق اقل و اکثر ارتباطی برای آن وجود ندارد.

فهرست

تفاوت میان امارات و اصول عملیه ۱

۱. دیدگاه مشهور اصولیون ۱

۲. دیدگاه مرحوم شهید صدر ۱

ثمره ی نزاع ۲

۱. حجیت لوازم عقلی امارات: ۲

۲. حجیت شهرت فتوایی در مقایسه با خبر واحد: ۲

عدم امکان اعتبار شک به عنوان اماره ۳

یک دیدگاه مطرح: ۳

دیدگاه مقابل: ۳

حکم واقعی و حکم ظاهری: تفکیک و مراتب ۴

دو نکته تکمیلی در باب حکم واقعی و ظاهری: ۵

۱. اشتراک احکام در حکم ظاهری ۵

۲. اشتراک احکام در کبرا و تطبیق: ۵

وجه تقدیم امارات بر اصول عملیه ۵

بیان اول: عدم وجود تعارض و افتراق موضوعات ۶

اشکال بر این بیان ۶

بیان دوم: وُرود یا حکومت ۷

توضیح مفهوم حکومت در اصول فقه ۸

۱. حکومت تفسیریه (یا بیانیّه): ۸

۲. حکومت تشبیهیّه: ۸

حکومت تنزیلیّه: ۹

حکومت در ناحیه ی محمول (حکم): ۹

حکومت تکذیبیّه: ۹

اقسام شک ۹

الف) شک در اصل تکلیف ۱۰

۱- شبهه تحریمیه ۱۰

۲- شبهه وجوبیه ۱۰

۳- دوران بین محذورین ۱۰

المسئلۀ الاولی: دوران حکم الفعل بین الحرمۀ و غیر الوجوب من جهۀ فقدان النص ۱۰

ادله ی قول به برائت ۱۱

۱. آیات قرآن ۱۱

آیه اول: «لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ مَا آتَاهَا» ۱۱

آیه دوم: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً» ۱۳

آیه سوم: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» ۱۳

آیه چهارم: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ».. ۱۴
نکته: عدم امکان جعل عفو عمومی برای حرمت ثابت ۱۴
آیه پنجم: «قُلْ لاَ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا...» ۱۴
آیه ششم: «وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ...»......... ۱۵

مفاد ادله‌ی برائت ۱۶

ادله‌ی ضعیف برائت ۱۶
ادله‌ی قوی برائت ۱۶
نکته: کارایی ادله‌ی ضعیف برائت در برخی موارد ۱۶
۲- روایات ۱۷
حدیث رفع: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانُ وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لاَ يَعْلَمُونَ وَ مَا لاَ يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ»............................ ۱۷
بررسی سندی ۱۷
تقریب استدلال ۱۷
اشکال مرحوم شیخ و اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه ۱۷
اشکال آیت الله شبیری زنجانی ۱۹
بحثی پیرامون قرینه ی سیاق ۱۹
بحث "مُقَدَّر" در روایت ۲۰
جمیع الآثار ۲۰
اثر ظاهر ۲۰
مؤاخذه ۲۰
بحث تبعیض در جهت صدور ۲۱
تبعیض در موارد بی‌علت ۲۲
تبعیض در موارد دارای علت ۲۲
اصالة التخصص و انحاء آن ۲۴

موارد جریان اصالة التخصص ۲٤
دلیل قاعده ۲٤
دوران امر بین تخصیص اقل و اکثر........ ۲۵
جمع‌بندی بحث حدیث رفع........ ۳۲
استدلال به حدیث حجب: «عَنْ أَبِي اَلْحَسَنِ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ قَالَ: مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ»........ ۳۲
تقریب استدلال........ ۳۲
اشکال به استدلال ۳۲
استدلال به حدیث سعه: «اَلنَّاسَ فِي سَعَةٍ مَا لَمْ يَعْلَمُوا»........ ۳۳
تقریب استدلال........ ۳۳
اشکال به استدلال ۳۳
استدلال به روایت عبدالأعلی: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ عَمَّنْ لَمْ يَعْرِفْ شَيْئاً هَلْ عَلَيْهِ شَيْءٌ قَالَ لاَ»........ ۳۳
تقریب استدلال........ ۳۳
اشکال به استدلال ۳۳
استدلال به روایت أیما امرء: «أَيُّ رَجُلٍ رَكِبَ أَمْراً بِجَهَالَةٍ فَلاَ شَيْءَ عَلَيْهِ»........ ۳۳
تقریب استدلال........ ۳۳
اشکال به استدلال ۳٤
نکته ۳٤
استدلال به روایت ان الله یحتج علی العباد: «إِنَّ اَللَّهَ يَحْتَجُّ عَلَى اَلْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَ عَرَّفَهُمْ»۳۵
اشکال به استدلال ۳۵
استدلال به مرسله ی فقیه: «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ»........ ۳۵
تقریب استدلال........ ۳۵
اشکال به استدلال ۳۵
نکته ۳۵

استدلال به روایت کل شیء فیه حلال و حرام ۳۵
تقریب استدلال ۳۶
تلاش برای تعمیم به شبهات حکمیه ۳۶
نکاتی در باب اجماع مرکب و عدم قول به فصل: ۳۶
دلیل دوم بر برائت: اجماع ۳۸
دلیل سوم بر برائت: حکم عقل به قبح عقاب بلابیان ۳۸
نکته در باب سیره ی عقلا ۳۹
اشکال توارد ۳۹
پاسخ ۳۹
جمع‌بندی دلیل عقلی ۴۱
استدلالات ناصحیح بر برائت ۴۱
استصحاب برائت در حال صغر و جنون ۴۱
شبهه‌ای در باب وحدت موضوع ۴۳
استدلال دوم ناصحیح: لزوم حرج از احتیاط ۴۴
استدلال سوم ناصحیح: عدم امکان احتیاط در دوران بین محذورین ۴۴
ادله ی احتیاط ۴۵
الف) آیات قرآن ۴۵
آیات ناهیه از قول به غیر علم ۴۵
پاسخ ۴۵
آیات دال بر لزوم احتیاط و اتقاء ۴۵
پاسخ ۴۶
ب) سنت ۴۶
«إِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ» ۴۶
پاسخ به اخبار دال بر توقف ۴۷

شبهه: عدم وجود شبهات بدویه و وجود علم اجمالی در همه موارد ٥١

نکته ٥١

نقد شیخ بر سایر پاسخ‌های اصولیون ٥٢

پاسخ اول: مقصود از توقف، «توقف در فتوا» است نه عمل. ٥٢

پاسخ دوم: سند این روایات ضعیف است. ٥٢

پاسخ سوم: روایات ناظر به نهی از «قیاس و رأی» است. ٥٢

پاسخ چهارم: بررسی تعارض اخبار برائت و احتیاط ٥٢

جواب پنجم: تخصیص اخبار احتیاط توسط اخبار برائت ٥٤

دری از درر الفوائد: ٥٥

دسته سوم: اخبار دال بر وجوب احتیاط ٥٦

١. صحیحه ی عبدالرحمن بن حجاج ٥٦

پاسخ به استدلال به صحیحه: ٥٧

فائده: چند نکته در باب احتیاط واجب ٥٨

٢- موثقه عبدالله بن وضّاح ٥٩

پاسخ ٥٩

٣- روایت «أخوک دینک» ٦٠

الف) ردّ حمل بر وجوب مولوی ٦٠

ب) بررسی حمل بر استحباب ٦١

ج)حمل بر ارشاد به جامع ٦١

٤- اخبار «تثلیث» ٦٣

پاسخ شیخ انصاری به استدلال از اخبار تثلیث ٦٣

اشکال استاد به شیخ انصاری ٦٤

مؤیدات شیخ بر عدم لزوم احتیاط در حدیث تثلیث ٦٤

ج: دلیل عقلی بر وجوب احتیاط ٦٦

بیان اول: علم اجمالی به وجود محرمات ٦٦
تحلیل مرحوم آخوند از آیه ی «وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»: ٦٦
نکته: اقسام انحلال علم اجمالی ٦٧
پاسخ به استدلال عقلی اول ٦٨
دلیل دوم عقلی بر وجوب احتیاط: اصالة الحظر ٦٩
پاسخ ٦٩
تنبیهات ۶۹
تنبیه سوم: احکام مولوی و ارشادی و نسبت آن با احتیاط ٧٠
توضیح احکام عقلی در سلسلهی علل و معالیل ٧٠
تعریف حکم مولوی و ارشادی ٧٠
موارد حکم ارشادی در فقه ٧٠
ثمرات تشخیص امر مولوی از ارشادی ٧٢
بررسی مولوی یا ارشادی بودن امر به احتیاط ٧٢
حسن احتیاط مطلقاً ٧٣
تنبیه چهارم: تحلیل دیدگاههای اخباریون در باب شبهات حکمیه ٧٤
تحلیل احتمالات در تبیین نسبت میان دیدگاهها ٧٤
احتمال نخست: وحدت در مبنا و اختلاف در تعبیر ٧٤
احتمال دوم: وجود تمایز ماهوی میان دیدگاهها ٧٤
تحلیل ماهیت امر به اجتناب از شبهات: ارشادی یا مولوی؟ ٧٧
تحلیل آثار مترتب بر احتیاط: بحث انقیاد و تجری ٧٧
تنبیه پنجم: تقدم اصول سببی بر مسببی ٧٨
بیانی از مرحوم محقق و شهید ثانی: ٧٨
اهمیت تشخیص موضوع خطابات (وجودی یا عدمی بودن): ٨٠
نکته در باب ظهور عناوین ٨١

المسئلۀ الثانیۀ: دوران حکم الفعل بین الحرمۀ و غیر الوجوب من جهۀ اجمال النص ۸۱

موارد اجمال نص ۸۱

۱- اجمال لفظ دال بر حکم ۸۱

۲- اجمال مدلول تصوریِ متعلق حکم ۸۲

۳- اجمال مدلول استعمالی متعلق حکم ۸۲

حکم شبهه ی تحریمیه از جهت اجمال نص ۸۲

توهم و پاسخ به آن ۸۲

المسئلۀ الثالثۀ: دوران الحکم بین الحرمۀ و غیر الوجوب از جهت تعارض النصین و عدم ثبوت المرجح ۸۳

حکم شبهه ی تحریمیه از جهت تعارض نصین ۸۳

نکته: گوناگونی دواعی جعل حدیث ۸۳

بحث تعارض خبر مُقَرِّر و خبر ناقل ۸٤

المسئلۀ الرابعۀ: دوران الحکم بین الحرمۀ و غیر الوجوب مع کون الشک فی الواقعۀ الجزئیۀ لأجل الاشتباه فی الامور الخارجیۀ ۸۵

ادله‌ی برائت در شبهات موضوعیه ۸۵

روایت مسعدة بن صدقه ۸۵

بحثی پیرامون مقدمه‌ی علمیه و دفع ضرر محتمل در شبهات موضوعیه ۸٦

تنبیه اول: تقدم اصل سببی بر مسببی در شبهات موضوعیه ۸۸

تنبیه دوم: توجیه تفصیل اخباریون میان حکم شبهات موضوعیه و حکمیه ۹۱

تحلیل استدلال شیخ حر عاملی بر تفصیل میان شبهات و نقد آن ۹۱

نقد و بررسی شیخ انصاری بر استدلال شیخ حر عاملی ۹۲

بحث استطرادی: علم امام (علیه‌السلام) ۹۳

بررسی دلیل «عسر و حرج» ۹۳
بررسی دلیل «مقدمه علمیه» ۹۳

تنبیه سوم: راهکارهای حل تعارض میان رجحان احتیاط و لزوم اختلال نظام ۹۴

۱ .تبعیض بر اساس میزان احتمال (احتیاط در مظنونات) ۹٤
۲ .تبعیض بر اساس اهمیت محتمل (احتیاط در امور مهمه) ۹٤
۳ .تبعیض بر اساس وجود اماره و عدم آن ۹٥
تنبیه چهارم: عدم لزوم فحص در شبهات موضوعیه ۹٥

الشبهة الوجوبیة ۹۶

المسئلة الاولی: فیما اشتبه حکمه الشرعی من جهة عدم النص المعتبر ۹۶

جریان برائت در شبهات وجوبیه ۹٦
بررسی ادعای اجماع و اضطراب کلام صاحب حدائق: ۹٦
امکان احتیاط در عبادات مشکوکة المشروعیة ۹٧
راه حل اول: کفایت قصد رجاء ۹٧
راه حل شیخ انصاری: تفکیک میان متعلق امر و غرض ۹٧
قاعدة التسامح فی أدلة السنن ۹٨
اقوال در دلالت قاعده ی تسامح در ادله ی سنن ۹٨
روایات موجود در باب و بررسی آن ۹۹
اشکالات بر استدلال به روایات من بلغ ۹۹
پاسخ به اشکالات ۱۰۰
ثمره ی بحث از قاعده ی تسامح ۱۰۱
دوران امر بین وجوب تعیینی و تخییری ۱۰۱
تحقیق مسئله: عدم جریان برائت و تفصیل در استصحاب ۱۰۱
دوران بین تعیین و تخییر عقلی ۱۰۲

دوران بین تعیین و تخییر شرعی............ ۱۰۲
ثمره و تطبیق بحث: تحلیل مسئله نماز جماعت............ ۱۰۲
شک در وجوب کفایی (تحلیل چهار صورت مسئله ردّ سلام) ۱۰۳

المسئلۀ الثانیۀ: دوران حکم الفعل بین الحرمۀ و غیر الوجوب من جهۀ اجمال النص ۱۰۵

المسئلۀ الثالثه: فیما اشتبه حکمه الشرعی من جهۀ تعارض النصین ۱۰۵

ادله قائلین به وجوب احتیاط و نقد آن‌ها............ ۱۰۵
اخبار توقف............ ۱۰۵
روایات خاص باب تعارض ۱۰۵
صحیحه ابن حجاج ۱۰۶
دلیل بر تخییر (عدم لزوم احتیاط)............ ۱۰۶

المسئلۀ الرابعه: الشبهۀ الوجوبیۀ من جهۀ الاشتباه فی موضوع الحکم..... ۱۰۶

حکم مسئله: برائت ۱۰۶
تحلیل مسئله قضاء نمازهای فوت شده............ ۱۰۶
استدلال مشهور به قاعده اشتغال و نقد آن ۱۰۶
توجیه سید بحرالعلوم و نقد آن:............ ۱۰۷
تمسک به عمومیت قواعد حیلوله و تجاوز............ ۱۰۸
نقض به مسئله قضاء نماز ولیّ و عدم التزام فقها ۱۰۹
ضعف استدلال به قیاس اولویت با نوافل ۱۰۹

المطلب الثالث: دوران الامر بین المحذورین............ ۱۱۰

دوران الامر بین المحذورین من جهۀ عدم الدلیل............ ۱۱۰

مبحث اول: جریان اصالۀ البرائۀ فی دوران الأمر بین المحذورین ۱۱۰

الف) ادله قائلین به جریان برائت ۱۱۱
دلیل نقلی (برائت شرعی) ۱۱۱
دلیل عقلی (برائت عقلی) ۱۱۱
ب) بررسی اشکالات و پاسخ‌ها ۱۱۱
اشکال اول: مخالفت با التزام به حکم الله ۱۱۱
اشکال دوم: قیاس به اجماع مرکب ۱۱۲
اشکال سوم: قیاس به تعارض خبرین ۱۱۲
مبحث دوم: بررسی قول به تقدیم جانب حرمت ۱۱۲
الف) ادله قائلین به تقدیم حرمت ۱۱۲
قاعده احتیاط در دوران بین تعیین و تخییر ۱۱۲
اطلاق ادله توقف عند الشبهات ۱۱۳
قاعده دفع المفسدة أولی من جلب المصلحة ۱۱۳
اتم بودن افضاء حرمت به مقصود ۱۱۳
استقراء موارد موجود در فقه ۱۱۳
ب) مناقشه شیخ انصاری در ادله ۱۱۳
نقد دلیل استقراء ۱۱۳
نقد دلیل افضاء الحرمة أتمّ ۱۱٤
نقد دلیل سوم: أولیة دفع المفسدة من جلب المصلحة ۱۱٤
نقد دلیل دوم: اخبار توقف (قف عند الشبهة) ۱۱٥
نقد دلیل اول: قاعده احتیاط در دوران بین تعیین و تخییر ۱۱٥
مبحث تخییر بدوی یا استمراری ۱۱٦
ادله قول به تخییر ابتدایی ۱۱٦
پاسخ شیخ انصاری و اختیار قول دوم (تخییر استمراری) ۱۱٦
دوران الامر بین المحذورین من جهة اجمال الدلیل ۱۱۷

دوران الامر بین المحذورین من جهۀ تعارض الادله ۱۱۷

دوران الامر بین المحذورین من جهۀ اشتباه الموضوع ۱۱۷

الشک فی المکلف‌به فی الشبهۀ التحریمیه ۱۱۸

المطلب الاولی: الشک من جهۀ اشتباه الموضوع الخارجی ۱۱۸

الشبهۀ المحصوره ۱۱۸

بحث اول: حرمت مخالفت قطعیه ۱۱۸

اقوال ۱۱۸

الف) نظر مرحوم شیخ انصاری: حرمت مخالفت قطعیه ۱۱۹

نکته: کارکرد غلبه در اصول فقه: ۱۲۰

بررسی موانع احتمالی ۱۲۱

روایت «كُلّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتّى تَعْلَمَ أنّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ» ۱۲۱

روایت «كُلّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتّى تَعْرِفَ الحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ» ۱۲۲

إن قلت: موارد نقض بر عدم جواز مخالفت قطعیه ۱۲۵

پاسخ به موارد نقض: ۱۲۶

نتیجه ی بحث مخالفت قطعیه ۱۲۷

وجوب موافقت قطعیه (المقام الثانی) ۱۲۸

بررسی حکم بر اساس قاعده اولیه ۱۲۸

مبنای اول: نظریه علّیت تامه: ۱۲۸

مبنای دوم: نظریه اقتضاء (اختیار مشهور و شیخ انصاری): ۱۲۹

مبنای جعل بدل شیخ انصاری ۱۲۹

مبنای سوم: نظریه عدم اقتضاء (مرحوم نراقی): ۱۳۰

تبیین و دفاع از نظریه اقتضاء (مبنای شیخ انصاری) ۱۳۰

بررسی و نقد ادله مخالفین ۱۳۱
نقد و ارزیابی روایات ظاهر در جواز مخالفت احتمالیه ۱۳۳
عمومات حلیت (مانند «کل شیء لک حلال») ۱۳۳
روایات خاص در ابواب معین (مانند موثقه سماعه) ۱۳٤
اخبار جواز اخذ جوائز از سلطان و... .... ۱۳٤
توضیح تفصیلی در باب اصالة الصحة ۱۳٥
بررسی مؤیدات وجوب احتیاط ۱۳٦
اخبار مشعر بر وجوب احتیاط ۱۳٦
استقراء از موارد خاص فقهی ۱۳۷
اقسام تعلیل و نقش آن در تعمیم حکم ۱۳۷
تعلیل ارتکازی ۱۳۷
تعلیل تعبّدی ۱۳۸
نکته مهم: پالایش و تعمیم علت ۱۳۸
نتیجه‌گیری نهایی ۱۳۹
تنبیهات ۱۳۹
التنبیه الاول: لا فرق بین کون المشتبهین تحت حقیقة واحدة و غیره ۱۳۹
نظر مرحوم صاحب حدائق ۱۳۹
پاسخ به نظر صاحب حدائق ۱٤۰
انحاء مختلف علم اجمالی (بر اساس وحدت یا تعدد موضوع، متعلق و حکم) ۱٤۰
نتیجه‌گیری در باب اقسام علم اجمالی ۱٤۱
حرمت مخالفت قطعیه در تمامی اقسام ۱٤۱
وجوب موافقت قطعیه در تمامی اقسام ۱٤۲
حاشیه از آقا رضا همدانی ۱٤۲
تنبیه ثانی: تبیین ماهیت وجوب احتیاط ۱٤۳

بررسی دو مبنا در ماهیت وجوب احتیاط ۱٤۳
نظریه طریقیت ۱٤۳
نظریه موضوعیت ۱٤٤
ادله نظریه طریقیت ۱٤٤
پاسخ به اشکالات و مباحث مرتبط ۱٤٥
قیاس با مسئله «دفع ضرر مظنون» ۱٤٥
تفکیک بین ضرر دنیوی و اخروی ۱٤٥
پاسخ به استدلال متکلمین ۱٤٥
تنبیه ثالث: شروط تنجّز العلم الإجمالی ۱٤٥
الشرط الأول: قابلیت تنجّزِ مستقلِ هر دو طرف ۱٤٦
موارد عدم تنجز به دلیل فقدان این شرط ۱٤٦
قاعده «المتنجّز لا یتنجّز ثانیاً» ۱٤٧
الشرط الثانی: کون أطراف الشبهة فی محل الابتلاء ۱٤۸
تبیین قاعده و ضابطه آن ۱٤۸
حکم موارد مشکوک در محل ابتلاء ۱٤۹
التنبیه الرابع: آثار العلم الإجمالی ۱٥۰
تفاوت اصل محرز و غیر محرز ۱٥۰
تبیین حکم ملاقی مشتبه با توجه به نظریه اصل طولی ۱٥۳
بیان شبهه: بازتعریف علم اجمالی و داخل کردن «ملاقی» در اطراف آن ۱٥۳
پاسخ شیخ انصاری: جریان «اصل طولی» و تفکیک رتبی اصول ۱٥٤
شواهد و مؤیدات نظریه «اصل طولی» ۱٥٦
التنبیه الخامس: تأثیر اضطرار به بعض اطراف بر تنجیز علم اجمالی ۱٥٧
صورت اول: اضطرار به معین، قبل از علم اجمالی ۱٥۸
صورت دوم: اضطرار به معین، بعد از علم اجمالی ۱٥۸
صورت سوم و چهارم: اضطرار به شیء غیر معین ۱٥۹

لِمّ و اساس نظریه شیخ: قابلیت تنجز در هر دو طرف ۱۵۹
کیفیت تکلیف حاصله: نظریه تکلیف متوسط ۱۶۰
بررسی و نقد مبانی: تقابل دیدگاه شیخ و آخوند ۱۶۰
تطبیق بحث اضطرار بر انسداد و علم اجمالی در تدریجیات ۱۶۱
تبیین مسئله انسداد و ارتباط آن با بحث اضطرار ۱۶۱
نظریه شیخ انصاری: تبعیض در احتیاط ۱۶۱
التنبیه السادس: علم اجمالی در تدریجیات ۱۶۲
طرح مسئله و تبیین نظریه شیخ انصاری ۱۶۲
تطبیق نظریه بر مثال‌ها و تحلیل دقیق آن‌ها ۱۶۲
التنبیه السابع: علم اجمالی در موارد اشتباه مکلف ۱۶۵
اصل کلی: تنجیز علم اجمالی ۱۶۵
تحلیل تکالیف خنثی ۱۶۶
تحلیل ادله قرآنی (آیه غض و آیه زینت) ۱۶۷
وضعیت تکلیف خود خنثی و راه‌های حل پیشنهادی و پاسخ به آن ۱۶۸
التنبیه الثامن ۱۶۹
الشبهة الغیرالمحصوره ۱۷۰
ادله عدم وجوب اجتناب ۱۷۰
دلیل اول: اجماع ۱۷۰
دلیل دوم: لزوم مشقت و حرج ۱۷۰
تحلیل دلیل حرج و تبیین اقسام نوعیت ۱۷۰
نقد ماهوی استدلال به حرج از باب عناوین انتزاعی ۱۷۲
دلیل سوم: اخبار عام حلیت (اخبار حلّ) ۱۷۳
دلیل چهارم: روایات خاص (صحیحه ابوالجارود) ۱۷۴
دلیل پنجم: برائت ۱۷۵
دلیل ششم: خروج از محل ابتلا ۱۷۶

جمع‌بندی ادله ۱۷۶
حدود و گستره جواز ارتکاب ۱۷۷
ضابطه و معیار تشخیص غیرمحصوره ۱۷۸
تعریف مشهور (ارجاع به عرف) ۱۷۸
تعریف محقق ثانی (تعسّر العدّ فی زمان قصیر) ۱۷۸
تعریف صاحب کشف اللثام (مستلزم ترک واجب) ۱۷۹
نظریه مختار مرحوم شیخ در ضابطه ۱۷۹
حکم موارد مشکوک ۱۷۹
حکم شبهه کثیر در کثیر ۱۷۹
تعمیم احکام به شبهات حکمیه ۱۷۹